


ALBERT SCHWEITZER

Geschichte der
Leben=Jesu=Forschung

[illegible]

6923.60

BT
301.9
539



Digitized by the Internet Archive
in 2023

Albert Schweizer
Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

Geschichte der Leben=Jesu=Forschung

von

Albert Schweitzer

Sechste, photomechanisch gedruckte Auflage



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

1951

CAMPION COLLEGE
LIBRARY - REGINA

Copyright 1913 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

Druck von Omnithypie-Ges. Nachst., E. Bechnall, Stuttgart
und S. Laupp jr, Tübingen

CAMPION COLLEGE
LIBRARY - REGINA

Vorrede zur sechsten Auflage

Diese neue Ausgabe der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung lasse ich ausgehen, ohne etwas an der Gestalt zu ändern, die ich ihr in der zweiten Auflage (1913) gegeben habe. Wie sie inzwischen in dieser weiter erschienen ist, möge sie es auch diesmal tun.

Sie stellt die geschichtliche Erforschung des öffentlichen Auftretens Jesu dar, auf das unsere Kenntnis des Lebens Jesu beschränkt bleibt. Diese Forschung nimmt ihren Anfang im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts und erreicht im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten einen gewissen Abschluß.

Im Verlaufe dieser Forschung stellt sich immer mehr heraus, daß das fundamentale Problem dieses ist, ob Jesus die Vorstellungen der spätjüdischen Eschatologie von dem Kommen des Reiches Gottes und dem des Messias voraussetzt, oder ob er eine nichteschatologische an ihre Stelle setzt. Dieses Problem entfaltet sich in den Leben-Jesu, die im Verlauf von dreieinhalb Generationen nebeneinander und nacheinander erscheinen.

Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an hält sich die kritisch verfassende Forschung nur noch an die Evangelien des Matthäus und des Markus. In diesen sieht sie die ältesten für das Auftreten Jesu in Betracht kommenden Quellen. Der Bericht des Lukas bietet eine spätere Fassung der von ihnen vertretenen Überlieferung, und der des vierten Evangeliums ist mit ihr durchaus unvereinbar. Er macht Jerusalem zum Hauptschauplatz des Auftretens Jesu und legt diesem eine Verkündigung bei, die durchaus anders geartet ist als die in den beiden ersten Evangelien.

Auf die Dauer kann der Forschung das spätjüdisch-eschatologische Gedankengut, das sich in den von den beiden ältesten Evangelien überlieferten Reden und Aussprüchen Jesu findet, nicht verborgen bleiben. Sie muß sich dazu verstehen, etwas davon anzuerkennen.

Sie glaubt es tun zu können, ohne von ihrer Überzeugung, daß er ein rein geistiger Messias sein wollte und ein rein geistiges Reich Gottes zu gründen unternahm, abgehen zu müssen. Anfangs versucht sie damit auszukommen, daß er in seiner Verkündigung, um von den Hörern verstanden

zu werden, das Neue in die ihnen geläufigen überlieferten Anschauungen eingekleidet habe. Wo sie sich dann mehr und mehr davon Rechenschaft geben muß, daß diese Erklärung kaum durchführbar ist, und für das tatsächlich in Betracht kommende Material jedenfalls nicht ausreicht, schreitet sie zur Annahme fort, daß sich bei Jesus tatsächlich neben einer uneschatologischen zugleich eine eschatologische Denkweise finde und daß er beide auf eine uns nicht recht vorstellbare Weise vereinigt habe.

Dieses Unvorstellbare suchen manche Forscher in der Weise einigermaßen vorstellbar zu machen, daß sie die eine Denkweise zeitlich auf die andere folgen lassen. Während der ersten, erfolgreich verlaufenden Periode seines Auftretens habe Jesus ein geistiges Reich Gottes gepredigt und den geistigen Charakter seiner Messianität betont. Durch den von Jerusalem aus geschürten stetig zunehmenden Widerstand habe er sich später aber genötigt gesehen, den Glauben an eine rein geistige Verwirklichung des Reiches Gottes aufzugeben und das Kommen desselben in Gemäßheit der überlieferten Eschatologie von einem übernatürlichen Eingreifen Gottes zu erwarten.

Das Problem in seiner ganzen Schwere erfahren zu müssen bleibt der Forschung vorerst dadurch erspart, daß sie unter dem Einfluß von Christian Hermann Weizsäcker „Die Evangelienfrage“ (1856) und Heinrich Julius Holtzmanns „Die synoptischen Evangelien“ (1863) die von Ferdinand Christian Baur (1792–1860) und der Tübingerschule vertretene Ansicht, daß das Matthäusevangelium das älteste und ursprünglichste sei, aufgibt und als solches das Markusevangelium ansieht. Die Bevorzugung dieses kürzeren Evangeliums erlaubt es ihr, das bedeutende Material, das Matthäus über das des Markus hinaus bietet, nicht als ganz vollgültig zu bewerten. Und gerade dieses enthält die Reden und Berichte, in denen sich die Zugehörigkeit der Gedankenwelt Jesu zu der der spätjüdischen Eschatologie bekundet. Vornehmlich sind dies die Bergpredigt (Mt 5–7), die große Rede bei der Aussendung der Jünger (Mt 10), die Anfrage des Täufers und die durch sie veranlaßten Äußerungen Jesu (Mt 11), die Rede vom Kommen des Menschensohnes und des von ihm abzuhaltenden Gerichts (Mt 25).

Was die Forscher für das Markusevangelium einnimmt, ist nicht nur, daß es in seiner Kürze relativ wenig Eschatologisches enthält, sondern auch, daß sie in seinem kurzen Bericht einen Plan der Auseinanderfolge der Geschehnisse und Reden zu besitzen glauben, der den Verlauf des Auftretens Jesu von den ersten Tagen in Galiläa bis zur Todesreise nach Jerusalem begreiflich macht. Dieser Besitz besteht aber nur darin, daß sie in den Markusbericht die Annahme einer anfänglichen Periode der Erfolge und einer späteren der Mißerfolge hineininterpretieren.

Trotz der Versuche die Bedeutung des Matthäusberichtes nicht voll zur Geltung gelangen zu lassen, bleibt der Eindruck desselben so groß, daß die Annahme eines Nebeneinander oder Nacheinander von Uneschatologischem und Eschatologischem schließlich aufgegeben werden muß. Nur eine durchaus eschatologische oder durchaus uneschatologische Denkweise Jesu kann in Betracht kommen.

Die das Eschatologische ablehnende Forschung muß die literarische Hypothese wagen, daß es aus dem Judentum ins Urchristentum übernommen worden sei und von ihm aus Eingang in die älteste Überlieferung von Jesus gefunden habe. Bei Matthäus und Markus seien also die Abschnitte, in denen Jesus eschatologische Vorstellungen zugehören, als nicht authentisch anzusehen.

Geht man an die Durchführung dieser Unterscheidung von echt und unecht, so zeigt sich, daß nicht nur die Texte, die offensichtlich vom eschatologischen Kommen des Reiches und des Menschensohnes handeln, preisgegeben werden müssen, sondern auch so manche andere, die irgendwie eschatologische Vorstellungen voraussetzen. Für die konsequent verfahrenende Beanstandung des Eschatologischen wird zuletzt nicht nur unvorstellbar, daß das Reich Gottes Gegenstand der Verkündigung Jesu war, sondern auch daß er sich für den Messias hielt. Die Stellen, die vom Reich Gottes handeln, und die, in denen sein Messianitätsbewußtsein zum Ausdruck kommt, haben ja miteinander durchweg eschatologischen Charakter.

Diese Konsequenzen zieht Gustav Volkmar in „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit“ (1882). Er nimmt an, daß der historische Jesus eine Gemeinde gründete, ohne mit messianischen Ansprüchen hervorzutreten. Erst nach seinem Tode sei er für seine Anhänger, auf Grund ihres Glaubens an seine Auferstehung, zum Messias geworden. Er kann dafür anführen, daß Jesus nach den beiden ältesten Evangelien tatsächlich nicht als der Messias aufgetreten ist und beim Volke auch nicht als solcher gegolten hat. Beim Einzug in Jerusalem gibt die ihn begleitende Menge den Jerusalemiten auf ihre Frage, wer er sei, die Auskunft: „Dieser ist der Prophet Jesus von Nazareth in Galiläa“ (Mt 21, 10—11).

Die letzten Konsequenzen aus der Annahme, daß die Texte, in denen Jesus eschatologische Anschauungen bekundet einer späteren Schicht der Überlieferung angehören, zieht William Wrede in „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901). Er kommt zum Schluß, daß schon im Evangelium des Markus, das er für das älteste ansieht, keine wirklich historische Anschauung von dem Auftreten und der Verkündigung Jesu mehr vorliegt. Historisch sei sein Bericht nur insoweit, als es von einem Jesus handelt, der lehrend auftritt, Jünger um sich sammelt, Anhang im

Volke hat, dem Gesetz gegenüber eine freie Stellung einnimmt, sich die Feindschaft der Pharisäer und der jüdischen Obrigkeit zuzieht und in Jerusalem zum Tode verurteilt wird. Wie bei Volkmar wird auch bei Brede Jesus erst nach seinem Tode in der Vorstellung der ersten Christen auf Grund ihres Glaubens an seine Auferstehung zum Messias.

Von dieser Ansicht aus sucht er das Eigentümliche, daß Jesus bei Markus und Matthäus seine Messianität als sein Geheimnis ansieht und den Jüngern, die davon Kenntnis erhalten haben, verbietet, vor seinem Tode jemand etwas davon zu sagen, durch eine literarische Hypothese zu erklären. Dieser zufolge ist es der Evangelist Markus der Jesus die Überzeugung der Messias zu sein beilegt. Er tut es unter dem Einfluß des Aufkommens einer dahingehenden Tradition im Urchristentum. Für die Gläubigen wurde es schon früh etwas Selbstverständliches anzunehmen, daß Jesus selber sich für das gehalten habe, was er für sie war. Nun ging es aber nicht an, die Überlieferung, derzufolge er nicht als Messias auftrat, einfach durch die andere zu ersetzen, daß er es tat. Man konnte nur so verfahren, daß man Jesu Messianität sein Geheimnis sein ließ, das erst nach seinem Tode bekannt werden sollte. Diese Umgestaltung der ursprünglichen Überlieferung führt Markus durch. Er macht Jesus zum Messias.

Gleichzeitig mit der das Eschatologische bei Jesus verneinenden Forschung kommt, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, die es durchaus bejahende auf. Etappen in ihrer Ausbildung sind Wilhelm Baldenspergers „Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“ (1888), die Studie von Johannes Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (1893) und meine Schrift „Das Messianitäts- und Leidens-Geheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu“ (1901). Johannes Weiß weist den durchaus eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes nach. Mein Beitrag besteht hauptsächlich darin, daß ich dazu fortschreite, nicht nur seine Verkündigung sondern auch sein Verhalten und Handeln als durch die eschatologische Erwartung bedingt begreiflich zu machen.

Bredes Werk und meines erscheinen miteinander 1901. Beide legen wir in Kürze (Bredes Buch hat 268 Seiten, meines 109) die Ergebnisse dar, zu der die von uns vertretene Forschung auf Grund ihres Ausgangspunktes und ihrer Stellung zu den Texten notwendig kommen mußte. Miteinander sind wir bei der Erkenntnis angelangt, daß Jesus nicht uneschatologisch und eschatologisch zugleich sondern nur uneschatologisch oder eschatologisch gedacht haben könne. Miteinander stellen wir fest, daß alle sich der Leben-Jesu-Forschung stellenden Probleme auf das Zentralproblem hinführen, daß Jesus in den Berichten den beiden ältesten Evangelien

seine Messianität als ein Geheimnis ansieht, das bis zu seinem Tode zu wahren ist.

In der Erklärung der Eigentümlichkeit dieses Messianitätsbewußtseins muß sich also entscheiden, ob die die Eschatologie ablehnende oder die sie anerkennende Forschung im Rechte ist. Der Entscheid fällt zugunsten der Letzteren aus. Wrede muß in diesem Messianitätsbewußtsein eine Erfindung des Evangelisten Markus sehen. Von der Voraussetzung der Eschatologie aus hingegen ergibt sich, daß es nicht anders als so geartet sein konnte. Wie das Reich Gottes ist ja auch der Messias eine zukünftige, übernatürliche Größe. Jesu Messianitätsbewußtsein besteht also darin, daß er erwartet beim Anbrechen des Reiches Gottes in den Messias-Menschensohn verwandelt und als solcher offenbar zu werden. In der Zeit der natürlichen Welt ist er es noch nicht. Er kann in ihr also nicht als Messias auftreten. Daß er es einmal sein wird, ist sein Geheimnis und soll von den Jüngern, nachdem sie Kenntnis davon erhalten haben, als solches geachtet werden. Es genügt, daß die Menschen, die seine Botschaft vernehmen, an das baldige Kommen des Reiches Gottes glauben. Von ihnen auch Glauben an seine zukünftige Messianität zu verlangen, kommt nicht in Frage. Sie werden ja in Kürze erleben, daß er es ist.

Die Forschung, die von der Eschatologie absehen will, muß große Partien der Berichte der zwei ältesten Evangelien als spätere Zutat ausscheiden und behält zuletzt nur noch einen ganz zerfetzten Text übrig, mit dem nichts Rechtes mehr anzufangen ist. Diejenige hingegen, die Jesus die eschatologische Denkweise beläßt, kann die Texte so nehmen wie sie sind. Die Glaubwürdigkeit der zwei ältesten Berichte drängt sich ihr auf Schritt und Tritt auf. Sie wird in einer bisher unvorstellbaren Weise dadurch erwiesen, daß von der Eschatologie aus ein bisher nicht vorhandener Einblick in die Probleme und in den eigentlichen Sinn des Berichteten gewonnen wird.

Die eschatologische Vorstellung der vormessianischen Drangsal liefert die Erklärung der Bitte des Vaterunsers „Und führe uns nicht in Versuchung sondern erlöse uns von dem Bösen“, die der so merkwürdigen Rede bei der Aussendung der Jünger (Mt 10) und die des Leidensgeheimnisses Jesu. Die „Versuchung“, mit der Gott die Gläubigen verschonen soll, ist die Drangsal, in der sie der Eschatologie zufolge auf eine Zeit den bösen Weltmächten ausgeliefert sein werden, um ihre Berufung zum Reich Gottes zu bewähren. Dieser von dem Anbrechen des Reiches zu erwartenden messianischen Drangsal gehören auch die Verfolgungen an, die Jesus den Jüngern in Aussicht stellt während er sie in die Städte Israels entsendet, um die Kunde, daß das Reich ganz nahe ist, zu verbreiten. Er muß

sie über das, was sie durchmachen werden, belehren, daß es sie nicht unvorbereitet trifft. Aus dieser Rede wird ersichtlich, daß Jesus erwartet, in dieser vormessianischen Drangsal zugleich mit den Gläubigen schwere Verfolgungen, wenn nicht gar den Tod, erleiden zu müssen.

Diese Drangsal bleibt aber aus, und mit ihr das Kommen des Reiches Gottes, das stattfinden sollte, ehe die Jünger mit den Städten Israels zu Ende wären (Mt 10, 23). Sie kehren zu Jesus zurück, ohne daß ihnen etwas von dem, was er ihnen in Aussicht gestellt hatte, widerfahren ist.

Daraufhin gelangt Jesus, indem er die Stellen von dem für andere sich hingebenden Knecht Gottes in Jesaja 53 auf sich bezieht, zur Überzeugung, daß es den Gläubigen, nach Gottes Willen, erspart bleiben soll, durch die vormessianische Drangsal hindurchzumüssen, wenn er als der zukünftige Messias freiwillig Leiden und Sterben für sie auf sich nimmt. Indem er so die vormessianische Drangsal an sich vollzieht, führt er das Kommen des auf sie folgen sollenden Reiches herbei.

Die Gläubigen brauchen von der Bedeutung seines Todes nichts zu wissen. Sie werden sie erleben, wenn sie ins Reich Gottes eingehen, ohne die vormessianische Drangsal durchgemacht zu haben. Den Jüngern deutet er den Sinn seines Todes in dem Wort an „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben als ein Lösegeld für Viele“ (Mc 10, 45), und in dem Wort beim Becher im Abendmahl „Dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird“ (Mc 14, 24). Die Vielheit der sein Tod zugute kommt, sind die zum Eingang in das Reich erwählten Gläubigen. Durch seine Hingabe geht die Bitte des Vaterunfers „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“ in Erfüllung.

Das andere Ereignis, das dem eschatologischen Plane der Geschehnisse zufolge dem Anbrechen des Reiches Gottes vorangehen und es ankündigen soll, ist das Wiederauftreten des Elias. Diese auf Maleachi (Mal 4, 5—6) zurückgehende Vorstellung, ist bei Jesus, wie sich aus mehreren Stellen ergibt, vorhanden. Aber erst wenn man sich an die in der Eschatologie gegebenen Voraussetzungen hält, werden die Anfrage, die Johannes der Täufer aus dem Gefängnis durch zwei Boten an ihn ergehen läßt, die so merkwürdige Antwort, die ihnen Jesus aufträgt und das was er dem Volke über ihn sagt (Mt 11) begreiflich.

Johannes fragt ihn, ob er der „Kommen-Sollende“ (Der Erchomenos, ὁ ἐρχόμενος) sei. Mit diesem Größeren, der nach ihm kommen soll und mit heiligem Geiste und Feuer taufen wird (Mt 3, 11—12), meint er nicht den Messias, wie die gewöhnliche Auslegung als selbstverständlich annimmt, sondern den Elias. Nach dieser für die Zeit des Zuendegehens der

irdischen Welt angekündigten Persönlichkeit schaut man aus. Der Messias wird nicht als in der irdischen Welt in Menschengestalt auftretend erwartet.

Auf die Frage des Johannes, kann Jesus nur ausweichend antworten, weil er sich nicht für den Elias sondern für den kommenden Messias hält, welches Geheimnis er den Abgesandten des Täufers aber nicht mitteilen kann. Also heißt er sie, diesem von dem, was sie von den geschehenden Wundern hören und sehen, berichten, woraus er entnehmen soll, wie nahe das Reich Gottes schon ist. Die Mahnung, ja nicht an ihm irre zu werden, läßt Jesus ihm im Hinblick auf die bevorstehende vormessianische Drangsal und die Erniedrigung, die ihm in dieser bestimmt sein kann, zugehen.

Nach dem Weggang der Boten teilt er dem Volke mit, daß Johannes selber der Elias ist „der da kommen soll“ (Mt 11, 14). Weil dieses Wort etwas enthält, auf das die Hörer nicht gefaßt sind, begleitet er es mit „Wenn ihr es fassen könnt“ und „Wer Ohren hat zu hören, der höre“. Auf Grund dessen, daß er sich als den Messias weiß und der Elias vor dem Messias kommen soll, sieht er in dem Täufer den Elias, obwohl dieser selber sich nicht dafür hält und beim Volk nicht als solcher gilt.

Nur von der Eschatologie aus wird auch das theologische Rätsel über den Messias verständlich, das Jesus den Schriftgelehrten in Jerusalem aufgibt (Mt 22, 41—46). Wie kann David, fragt er sie, wenn der Messias sein Nachkomme und ihm als solcher untergeordnet ist, ihn zugleich seinen Herrn nennen? Dies tut er in dem ihm zugeschriebenen messianischen Psalm (Ps 110) mit den Worten „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße“. Er nennt also den Messias, zu dem er Gott hier in dieser Weise reden läßt, seinen Herrn.

Diese Rätselfrage hat Jesu Bewußtsein, aus Davids Geschlecht und zugleich der zukünftige Messias zu sein, zur Voraussetzung. In seiner Existenz in der irdischen Welt ist er als Davids Nachkomme sein Sohn. Als Messias wird er David übergeordnet sein. Die jüdischen Schriftgelehrten konnten das Rätsel nicht lösen, weil sie nicht wußten, daß Jesus sich für den Messias hielt. Den christlichen, die es wußten, gelang dies dennoch nicht, weil sie sich nicht daran hielten, daß der Messias ein durchaus überirdisches Wesen sei.

Von der eschatologischen Vorstellung des messianischen Mahles aus, wird nicht nur die Bedeutung des letzten Mahles Jesu mit den Jüngern begreiflich, sondern auch die einer Mahlfeier mit den Gläubigen in Galiläa. Beide Male handelt es sich um eine Mahlfeier mit Ausblick auf das messianische Mahl, bei der Jesus den Teilnehmern von ihm durch Danksagung geweihte Speise austeilt. Beim Abendmahl kommt die Beziehung

auf das messianische Mahl in dem Schlußwort zum Ausdruck: „Ich sage euch aber, ich werde von diesem Gewächs des Weinstocks nimmermehr trinken, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“ (Mt 26, 29). Die Bedeutung der beiden Feiern liegt darin, daß die Teilnehmer Mahlgenossen des zukünftigen Messias sind und dadurch dazu geweiht werden, mit ihm am messianischen Mahle teilzunehmen. Die Teilnehmer des Mahles am See Genesareth verstehen nicht, was es bedeutet, daß Jesus jedem von ihnen von der Speise, die die Jünger mit sich führen, ein von ihm gesegnetes Stückchen austeilen läßt. Darum ist es schon in der frühesten Überlieferung zu der Speisung geworden, in der Jesus durch ein Wunder Tausende mit einigen Broten und Fischen gesättigt hat (Mt 14, 14—21), wo es doch ebensowenig ein Sättigungsmahl war als nachher das Abendmahl mit den Jüngern.

Von der Eschatologie aus wird also die älteste Überlieferung von der Verkündigung und dem Verhalten Jesu im Großen wie im Kleinen erst wirklich begreiflich und damit ihre Glaubwürdigkeit gegen alle erdenklichen Zweifel erst wirklich erwiesen.

Den Schlüssel zum Verständnis liefert Matthäus mit dem Material, das er über Markus hinaus liefert, insbesondere in dem Bericht über die Aussendung der Jünger und die bei dieser gehaltenen Rede (Mt 10) und in dem über die Anfrage des Täufers und durch sie veranlaßten Äußerungen Jesu (Mt 11).

Für die Leben-Jesu-Forschung kommt es nicht darauf an, welches der beiden ältesten Evangelien ein klein wenig älter sein könnte als das andere. Diese literarische Frage wird sich überdies kaum je entscheiden lassen. Mit dem lückenhaften Bericht des Markus wäre das historische Problem des Lebens Jesu nicht zu lösen, ja nicht einmal zu erkennen gewesen. Die Berichte der beiden ältesten Evangelien sind ihrer Art nach gleichwertig. Das des Matthäus ist aber als das vollständigere das wertvollere. Sachlich haben Ferdinand Christian und seine Schüler mit ihrer Bevorzugung desselben Recht behalten.

Das geschichtliche Problem des Lebens Jesu, wie es sich der wissenschaftlich verfahrenen Forschung enthüllt hat, darf also durch die aus der spätjüdischen Eschatologie gewonnene Erkenntnis als im wesentlichen gelöst angesehen werden.

*

*

*

Neben den Leben-Jesu, die Schöpfungen geschichtlichen Forschens sind, finden sich romanhafte, die Anspruch auf Geschichtlichkeit erheben, sowie auch Werke, die die geschichtliche Existenz Jesu bestreiten. Beide

werden in meiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ausführlich behandelt, weil eingehende Kenntniss von ihnen erlaubt, Produkte derselben Pseudogeschichtsschreibung in neuerer und in kommender Zeit als Varianten jener früheren aufzuzeigen.

Alle romanhaften Leben-Jesu sind ihrer Tendenz und ihrer Anlage nach miteinander verwandt. Ihre Tendenz ist, aus Jesus einen Vertreter einer höchsten in Griechenland, Aegypten, Babylonien und Indien in gleicher Weise beheimateten religiösen Geheimlehre zu machen. In der Rolle des jüdischen Messias wendet er sich an die Juden, um, bald in exoterischer bald in esoterischer Lehrweise, ihre sinnliche Religion und das dieser entsprechende Messiasideal zu widerlegen. Ihrer Anlage nach stimmen diese Leben-Jesu darin überein, daß sie Jesum mit einer geheimen Gesellschaft von Anhängern dieser esoterischer Weisheit in Verbindung stehen lassen. Er ist ihr Werkzeug. Diese dirigieren sein Auftreten. Sie inszenieren seine Wunder, wie auch seine Verurteilung und Kreuzigung. Ehe er völlig tot ist, lassen sie ihn vom Kreuz abnehmen und rufen ihn in der Verborgenheit wieder ins Leben zurück, worauf er, bis zu seinem wirklichen Sterben, mit den Jüngern noch einige Zeit als ein Auferstandener verkehrt.

Der These der romanhaften Leben-Jesu zufolge schildern die Evangelien sein Auftreten, ohne von der Tätigkeit der geheimen Gesellschaft, die auch den Jüngern verborgen geblieben war, Kenntniss zu haben. Die Rätsel, die ihr Bericht dementsprechend aufgibt, nötigen dazu, das zu seinem rechten Verständnis erforderliche geschichtliche Phantasieren aufzubringen.

Neuere romanhafte Leben-Jesu berufen sich auch auf vorgeblich aufgefundenen Urkunden, was ihnen ein noch freieres Phantasieren ermöglicht.

* *

*

In der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu sind in der in meiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung behandelten Epoche wohl schon ziemlich alle überhaupt denkbaren Argumente vorgebracht worden. Auch auf diesem Gebiete wird immerfort altes in neuer Gestalt auftreten.

Die Versuchung zur Verneinung der Geschichtlichkeit Jesu ist in dem Fehlen alter und ursprünglicher Nachrichten über ihn in der griechisch-römischen Prosaliteratur gegeben. Erstmalig wird er im 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts bei Tacitus (Annalen XV) erwähnt als der unter Kaiser Tiberius durch den Prokonsul Pontius Pilatus hingerichtete Stifter der einem heillosen Uberglauben huldigenden Sekte der Christianer, deren An-

hänger Nero die Schuld am Brande Roms zuschob. Tacitus, wie auch Sueton (69—141), besitzt keine andere Kenntnis von Jesus als die in der christlichen Überlieferung vorhandene. Ist man also nicht gewillt anzunehmen, daß die zeitgenössische Profangeschichtsschreibung Jesus nicht erwähnt, weil sie seinem Auftreten keine Beachtung schenkte, so kann man sich für berechtigt halten, statt das Christentum auf Jesus Christus zurückzuführen, diesen als eine Schöpfung einer religiösen Bewegung anzusehen, die sich aus irgendeinem Grunde auf diese Weise geschichtlich legitimieren wollte.

Das Nächstliegende ist in diesem Falle, eine solche Bewegung in der Zeit religiöser Gärung, wie sie in der griechisch-römischen Welt im 1. und 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gegeben war, entstehen zu lassen. Dies tut erstmalig Bruno Bauer in „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum“ (1877).

Man kann auch wie Charles François Dupuis in „Origines de tous les cultes“ (3 Bände; l'an trois de la République), Arthur Drews in „Die Christusmythe“ (1909) und andere es unternahmen, Jesus als eine Gestalt mythischen Ursprungs auffassen, die nachher geschichtliche Züge annahm. Urbilder des sterbenden und auferstehenden Christus wären also sterbende und wieder zum Leben erweckte Gottheiten griechisch-orientalischer Mythen wie Tammuz, Attis, Adonis und Osiris. Will es wider Erwarten nicht recht gelingen, das Aufkommen eines Christusmythus aus diesem Material begreiflich zu machen, so stehen dafür noch Astralmythen zur Verfügung. Auf einen solchen greift Drews in der zweiten Auflage seines Werks (1911) zurück. Der gekreuzigte Christus ist der zum Gottmenschen gewordene Orion, der mit ausgebreiteten Armen am Weltbaum der Milchstraße hängt, von den Gestalten des Tierkreises wie von einer Rote von Bösewichtern umgeben.

Will sie einigermaßen wissenschaftlich verfahren, so muß die Theorie der Ungeschichtlichkeit Jesu nicht nur das Entstehen seiner mythischen Persönlichkeit erklären, was schon reichlich schwer ist, sondern dazu noch begreiflich machen, wie man dazu kam, diese erfundene, nichtjüdische Persönlichkeit im Judentum der ersten Kaiserzeit auftreten zu lassen, was ein aussichtsloses Unternehmen ist. Warum aus ihm einen sich ganz in der jüdischen Gedankenwelt bewegenden Verkünder des Kommens des Reiches Gottes machen, der sich für den zukünftigen Messias hält, ohne es seine Zuhörer wissen zu lassen? Warum ihm unerfüllt bleibende Prophezeiungen von nahe bevorstehenden Verfolgungen und seinem alsbaldigen Kommen als Menschensohn auf den Wolken des Himmels beilegen?

Der neuesten und kommenden Bestreitung der geschichtlichen Existenz Jesu ist die Sache noch schwerer gemacht als den früheren. Diese konnte

sich darauf berufen, daß die historische Forschung, um sich eine Vorstellung von ihm machen zu können, Partien der beiden ältesten Evangelien als nicht authentisch preisgab und damit nur eine ziemlich unsichere Kunde von ihm übrig behielt. Zwischen diesem weitgehenden, durch Nichtanerkennung eschatologischer Anschauungen bei Jesus geforderten Verzicht auf die Glaubwürdigkeit der beiden ältesten Evangelien und dem völligen, der Bezweiflung seiner historischen Existenz, besteht nur ein relativer Unterschied. Wenn hingegen ihren Berichten, so wie sie sind, eine bis in die Einzelheiten begreifliche Vorstellung von seiner Persönlichkeit und seinem Auftreten entnommen werden kann, ist dargetan, daß er dem palästinensischen Judentum und der Epoche, die für sein Sterben angegeben ist, tatsächlich angehört. Darum ist das von der Eschatologie aus gewonnene Verständnis des Berichtes des Matthäus und des Markus die endgültige Widerlegung der Ungeschichtlichkeit Jesu. Dies will aber nicht heißen, daß der aussichtslose Versuch sie zu behaupten, weiterhin nicht mehr unternommen werden wird.

* *

*

Die unterdes erschienene Leben-Jesu-Literatur in meine Darstellung einzubeziehen, muß ich mir versagen. Um neue Kapitel in sie einzufügen, müßte ich, in Anbetracht des schon so großen Umfanges des Buches, in dem bestehenden Text bedeutende Kürzungen vornehmen. Ich kann mich nicht dazu entschließen, weil dadurch die Vollständigkeit der Darstellung der früheren Epoche beeinträchtigt würde. Überdies ist die unveränderte Wiedergabe durch photomechanischen Druck die materielle Voraussetzung für eine neue Auflage in der heutigen Zeit.

So überlasse ich es einem anderen, in das Chaos der neuesten Leben-Jesu-Ordnung zu bringen, wie ich es für das der früheren getan habe.

Ich glaube nicht, daß in der neuesten Leben-Jesu-Literatur sich ein Fortschritt in der Problemstellung aufzeigen lassen wird, der demjenigen vergleichbar ist, der im Verlaufe der früheren, in der Hinbewegung auf das Entweder-Oder in der Frage des Eschatologischen und Uneschatologischen in der Gedankenwelt Jesu, statt hatte. Ein Entscheid von der Tragweite desjenigen, der durch dieses Entweder-Oder verlangt wurde, steht nicht mehr aus.

Daß dieser Entscheid selber wieder in Frage gestellt werden könne, ist nicht anzunehmen. Die von der Eschatologie ihren Ausgang nehmende Erklärung der Texte des Matthäus und des Markus hat sich als die einzig durchführbare erwiesen. Wer bereit ist, den Versuch zu machen, sie in Ge-

mäßigkeit dieser natürlich gegebenen Voraussetzung zu verstehen, kann die Worte lauten lassen, wie sie lauten, und besagen lassen, was sie besagen. Wer anders verfährt, muß sie mit an sie herangetragenen Deutungen bearbeiten und, wenn er die Aufrichtigkeit und den Mut aufbringt, weitgehenden Zweifeln an ihrer Zuverlässigkeit Raum geben.

Dennoch aber hat sich die eschatologische Lösung in der neuesten Leben-Jesu-Literatur nicht allgemein durchgesetzt und hat keine Aussicht dies bald zu erreichen. Sie befindet sich in der merkwürdigen Lage, daß sie nicht widerlegt aber auch nicht ohne weiteres anerkannt werden kann. Das Letztere hat seinen Grund darin, daß das, was sie historisch leistet, in Schatten gestellt wird durch die Schwierigkeiten, die sie der überlieferten Glaubensanschauung schafft.

Diese setzt als selbstverständlich voraus, daß Jesus Künder durchaus überzeitlicher Wahrheit ist. Mit dieser Annahme befindet sich das eschatologische Jesusbild, demzufolge er in den eschatologischen Vorstellungen seiner Zeit dachte, in Widerspruch. Es mutet dem Glauben zu, etwas preiszugeben, was ihm von jeher feststand und von dem er nicht lassen zu können meint. Darum werden weiterhin Leben-Jesu geschrieben werden, die dem Entweder-Oder, bei dem die Forschung in einer nicht aufzuhaltenden Entwicklung anlangte, auszuweichen suchen. Sie werden, weil sie nicht anders können, der Eschatologie weitgehende Zugeständnisse machen, aber dennoch dabei verbleiben, daß Jesus irgendwie auch nichteschatologisch gedacht habe. Sie lassen sich von dem Bestreben leiten, der Geschichte einigermaßen gerecht zu werden und dem Glauben möglichst wenig Anstoß zu geben. Mit der Aufstellung neuer Forschungsmethoden wird dieses alte Verfahren verschleiert und gerechtfertigt.

Die gewundenen Wege, auf denen sich die neueste Leben-Jesu-Forschung bewegt, sind von mehr nebensächlichem Interesse. Die Hauptfrage für die jetzige und die kommende Zeit ist, in welcher Weise und mit welchem Ergebnis sich der christliche Glaube mit der historischen Wahrheit über Jesus auseinandersetzt. Dem Christentum wird durch das Ergebnis der historischen Forschung über Jesus, das Urchristentum und die Entstehung der Dogmen das Schwere zugemutet, sich von seiner Entstehung Rechenschaft zu geben und sich einzugestehen, daß es, so wie es jetzt ist, das Ergebnis einer Entwicklung ist, die es durchgemacht hat. Es wird eine Anforderung an es gestellt, die noch an keine Religion erging und der wohl keine andere gewachsen wäre.

Die Lage, in der sich der Glaube befindet, nötigt ihn, zwischen dem Wesen und der Gestalt der religiösen Wahrheit zu unterscheiden. Die Vorstellungen, in denen diese in der Auseinanderfolge der Zeiten auf-

tritt, können sich wandeln, ohne daß sie selber aufhört das zu sein, was sie ihrem Wesen nach ist. Ihr Glanz wird durch das, was mit ihr geschieht, nicht verdunkelt. Es ist als ob die Vorstellungen, in dem Wandel den sie durchmachen, für die aus ihnen herausleuchtende Wahrheit immer durchsichtiger würden.

Die geschichtliche Forschung, die uns nötigt eine stattfindende Wandlung anzuerkennen, offenbart uns zugleich, was in ihr vorgeht: daß in ihr eine fortschreitende Vergeistigung der Vorstellungsweise statt hat.

Das Evangelium vom Reiche Gottes ist in seiner spätjüdischen Gestalt in die Welt eingetreten und konnte diese nicht beibehalten. Das Reich, das alsbald auf übernatürliche Weise kommen sollte, bleibt aus und das für alsbald erwartete Erscheinen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels findet nicht statt. In der Auseinandersetzung mit dieser Tatsache wird der Glaube mehr und mehr auf eine vergeistigte Vorstellung des Reiches Gottes und der Messianität Jesu hingeführt. Er begreift nunmehr das Reich Gottes als eine geistig-ethische Größe, die es in der Welt zu verwirklichen gilt, und Jesum als den geistigen Messias, der durch seine ethische Verkündigung den Grundstein zu diesem Reiche legte. Diese Anschauung wird dem Glauben so selbstverständlich, daß er sie als die Jesu ansieht und dessen Verkündigung, in diesem Sinne versteht. Er übersieht die Worte in den beiden ältesten Evangelien, die eine andere voraussetzen.

Nun aber nötigt die Ehrfurcht von der Wahrheit zu der auch die geschichtliche gehört, unseren Glauben, diese Unbefangenheit aufzugeben und sich einzugestehen, daß er auf Grund einer stattgefundenen Entwicklung so geartet ist. Er kann dies tun, ohne an sich oder an Jesus irre zu werden. Aus einer höheren Notwendigkeit, unter dem Einfluß des Geistes Jesu wurde er, wie er ist.

Die Vergeistigung der Vorstellung des Reiches Gottes und die des Messias nehmen ihren Anfang mit Jesus. Er hat in die spätjüdische Vorstellung vom Reiche Gottes seine gewaltige Ethik der Liebe hineingestellt, indem er die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes von dem Erfülltsein von der Liebe und seiner Betätigung abhängig macht. Damit hat er die spätjüdische Idee des Reiches Gottes mit ethischen Energien geladen, die sie umgestalteten und zu der geistig ethischen Größe werden ließen, die sie für uns ist. Weil der Glaube sich an das Ethische hielt, daß in Jesu Verkündigung so dominiert, konnte er die eigene Vorstellung vom Reiche Gottes für identisch mit derjenigen Jesu ansehen und die Aussprüche, in denen das Andersartige zutage tritt, unbeachtet lassen.

Der vergeistigte Messias, und nicht der der spätjüdischen Eschatologie, ist Jesus bereits dadurch, daß er sich als Mensch in der irdischen Weltzeit

als Messias weiß und sich berufen fühlt, die Menschen den geistigen Zustand erlangen zu lassen, der sie zum Eingehen in das Reich Gottes befähigt. Für die spätjüdische Eschatologie ist der Messias nur der übernatürliche Herrscher in dem übernatürlichen Reich Gottes. Sie weiß nichts davon, daß er zuerst in Menschengestalt als ein Dienender auf Erden auftreten werde. Erst in Jesu Bewußtsein ist er dies geworden. Als der geistige Herrscher des geistigen Reiches Gottes auf Erden, ist er der Herr der in unseren Herzen herrschen will.

Daß die mit Jesus in die Welt gekommene Wahrheit bei ihm nicht schon gleich ihre völlig geistige Gestalt besitzt, sondern diese erst im Laufe der Zeit durch das Wirken des Geistes Jesu empfängt, bereitet unserem Glauben einen Anstoß, über den wir hinwegkommen müssen. Es ist uns also bestimmt. Noch immer gilt das Wort: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr. Sondern soviel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher, denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken“ (Jesaja 55, 8—9).

Die geschichtliche Wahrheit bereitet dem Glauben nicht nur Schwierigkeiten, sondern bedeutet zugleich einen Gewinn für ihn. Sie nötigt ihn, in die Bedeutung, die das Wirken des Geistes Jesu für sein Entstehen und Weiterbestehen hat, Einblick zu nehmen. Es gibt kein einfaches Übernehmen des Evangeliums Jesu sondern nur ein Sich-Aneignen desselben in seinem Geist. Das Eigentliche, was uns die Schrift zu bieten hat, ist sein Geist, wie er sich in ihm und in denen, die unter den ersten von ihm ergriffen waren, kund tut. Alle Glaubensüberzeugung ist nach ihm zu bewerten. Wahrheit im höchsten Sinne ist, was im Geiste Jesu ist.

Zum Wesen des Protestantismus gehört, daß er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig sondern christgläubig ist. Dadurch ist ihm verliehen und aufgegeben, durchaus wahrhaftig zu sein. Hört er auf, unerschrockenes Wahrhaftigkeitsbedürfnis zu besitzen, ist er nur noch ein Schatten seiner selbst und damit untauglich der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist.

Die Leben-Jesu Forschung ist eine Wahrhaftigkeitsstat des protestantischen Christentums. In der Darstellung ihres Verlaufes lasse ich eine Epoche wissenschaftlicher protestantischer Theologie vor den späteren Generationen wieder aufleben. Mögen sie den Willen zur Wahrhaftigkeit, der jene Generationen beseelte, miterleben, und dadurch in der Erkenntnis gefestigt werden, daß unbeirrbare Wahrhaftigkeit zum Wesen echter Religiosität gehört.

In allen Schwierigkeiten, die die geschichtliche Erkenntnis dem Glauben schafft, dürfen wir uns des Wortes Pauli „Wir vermögen nicht wider die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit“ (2 Cor. 13, 8) getrösten.

Lambarene, den 19. August 1950.

Albert Schweizer.

Vorwort zur zweiten Auflage (1913)

Von mancher Seite wurde der ersten Auflage dieses Wertes vorgeworfen, daß es mehr sei als eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung und eine bestimmte Anschauung vertrete. Demgegenüber darf bemerkt werden, daß niemand die Geschichte eines Problems und seiner bisher versuchten Lösungen schreiben kann, der nicht selber eine bestimmte Stellung zu den Fragen einnimmt.

Weiter überschreitet das Buch seinen Titel auch dadurch, daß es die mit dem geschichtlichen Problem zusammenhängenden religionsphilosophischen Fragen in den Kreis der Betrachtung zieht und auch hier eine eigene Ansicht vertritt.

Daß es die Stellung der Vertreter der freisinnigen Theologie denen der gebundenen gegenüber in manchen Punkten ungünstiger gestaltet hat, als sie vorher war, ist von rechts und links hervorgehoben worden. Für den Sieg der freieren Auffassung der Religion kommt es aber gar nicht darauf an, ob sie in der Geschichte alle Waffen findet, die sie in ihr suchte, sondern nur darauf, daß sie den Sinn für das Wahrhaftige und Wirkliche behält und entwickelt und den Weg geht, der zum Ziele führt. Sie war im Begriff, in das Schneckenhaus einer bequemen und charakterlosen Geschichtstheologie hineinzukriechen und zu einer auf das Wesen der Dinge und die religionsphilosophischen Fragen eingehenden Diskussion untüchtig zu werden. Daß die Geschichtsauffassung, die sie sich hiefür zurecht machte, als haltlos erwiesen wurde, kann für sie kein Unglück bedeuten, sondern sie nur zu der Einsicht bringen, daß die Geschichtswissenschaft, überhaupt die Ueberlieferung, zwar historisch klären, aber keine Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart schaffen kann.

Die Schiffe, auf denen die freisinnige Theologie zwischen den

Anfängen des Christentums und unserer Religion hin- und herzufahren gedachte, sind verbrannt; die hölzernen Waffen, mit denen sie kämpfen wollte, sind ihr aus der Hand geschlagen. Die Zeit zieht herauf, wo Denken und Geschichte, nachdem die letztere über ein Menschenalter hindurch die religiösen Geister fast allein beschäftigt, wieder beide in ihre Rechte eintreten und nach Versöhnung streben. Diese kann nur darin bestehen, daß wir uns unserer wesentlichen Beziehung auf die Vergangenheit und zugleich unserer Freiheit von ihr bewußt werden, und die Religion nicht nur auf die Ueberlieferung und ihre Deutung, sondern auch, und dies viel mehr als bisher, auf den Geist gründen. Nur der letztere, nicht irgend eine Geschichtsauffassung vermag gegen die gebundene Religiosität zu streiten und den Freisinn, in seiner edelsten und tiefsten Form, durch Erkenntnis und Tat zum Siege zu führen.

Neu hinzugekommen sind in der zweiten Auflage die Kapitel: XXII (Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu. S. 444—497); XXIII (Die Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu. S. 498—564); XXIV (1907—1912. S. 565—630).

Weitgehende Ueberarbeitung, Bereicherung und Umgestaltung er-
 fuhren die Kapitel: XVII (Urämisches. Rabbinisches. Buddhistisches. S. 260—322), XVIII (Die Leben-Jesu-Forschung an der Jahrhundert-
 wende. S. 323—367) und das Schlußwort. Auch sonst ist viel nach-
 gebessert und neu gestaltet worden.

Für die letzten Kapitel wurde, soweit es anging, Vollständig-
 keit in der Anführung der Literatur erstrebt. Die englischen Werke,
 die in der ersten Auflage fast ganz außer Betracht geblieben waren,
 wurden mitberücksichtigt. Auf die Aufsätze in den Zeitschriften konnte
 nur in Ausnahmefällen eingegangen werden.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß die konse-
 quent-eschatologische Betrachtungsweise der Geschichte Jesu mit der
 religionsgeschichtlichen Forschung durchaus nicht in Widerspruch oder
 Streit steht, sondern von ihr sehr wertvolle Resultate über die spät-
 jüdische Apokalyptik und das Urchristentum erwartet. Nur gegen die
 einseitige religionsgeschichtliche Forschung, die von der spätjüdischen
 Eschatologie abieht und Beziehungen und Parallelen statuiert, wo
 keine vorhanden sind, wird Einspruch erhoben.

Das Erscheinen der zweiten Auflage der Geschichte der Leben-
 Jesu-Forschung wurde durch eine längere Krankheit verzögert, die auch
 Schuld daran trägt, daß die Drucklegung der „Mystik des Apostels
 Paulus“, die die „Geschichte der paulinischen Forschung“ (1911) fort-
 setzen soll, hinter der Neubearbeitung des vorliegenden Werkes zurück-
 gestellt werden mußte.

In der Sammlung und Sichtung der englischen Literatur waren mir Herr Professor F. C. Burkitt und Herr Reverend Montgomery, beide zu Cambridge, behilflich. Viel verdanke ich, wie in der ersten so auch in dieser Auflage, der Mitarbeit meiner Frau. In der Erledigung der Korrekturen stand mir mein Freund Herr Pfarrer Karl Leyrer aus Schirmeck (Unter-Elßaß) zur Seite. Allen Helfern sei hiermit herzlichst Dank gesagt.

Straßburg, den 14. März 1913.

Albert Schweizer

Vorwort zur ersten Auflage (1906)

Dieses Buch möchte eine Lücke in der theologischen Literatur ausfüllen, eine Lücke, die den theologisch interessierten Laien und, unter den Theologen, meinen Altersgenossen, der jüngeren und jüngsten Theologengeneration, besonders fühlbar ist.

Es ist ihnen nämlich nicht leicht gemacht, aus der vorhandenen Literatur über das Leben-Jesu eine lebendige Anschauung der Arbeit und der Errungenschaften der Forschung der beiden letzten Generationen auf diesem Gebiete zu gewinnen. Die modernen Darstellungen haben es nur mit den Resultaten der Männer, die sich seit Strauß mit diesem Problem abgegeben haben, zu tun. Sie führen an, was sie von der vergangenen Forschung behalten und verworfen haben, ohne jedoch, für gewöhnlich, die Anschauung der Forscher, welche auf diesem Gebiete Grundlegendes geleistet haben, als Ganzes, mit allen charakteristischen Details, lebendig vor uns erstehen zu lassen.

Darum möge man dieses Werk, welches, so gut es gehen will, dem einzelnen die ihm wohl nur selten mögliche Lektüre aller bedeutenden Leben-Jesu erfassen möchte, nicht als unzeitgemäß ansehen und ihm zugestehen, daß es in seiner Art dem Bedürfnis nach theologischer Bildung, das nun bereits größere Kreise unseres Volkes erfaßt hat, entgegenzukommen sucht.

Ich möchte, daß es mir gelungen sei, unserer Zeit die Männer, auf deren Schultern wir stehen, an der Arbeit zu zeigen, daß wir ihnen zusehen, wie sie mit dem Zentralproblem der ganzen historischen Theologie, der Theologie überhaupt, ringen und kämpfen, und wir sie so, als solche, die den Werdegang des Problems miterleben, in ihrem Wissen und Irren verstehen und durch die Betrachtung des Großen in der Vergangenheit wahre Maßstäbe und klare Augen für das, was

wir in unserer Zeit erleben, gewinnen, vielleicht auch durch die großen Geister der Vergangenheit uns niedergebrückt fühlen und bescheiden werden.

Ich ließ die Vergangenheit bis in unsere Zeit hineinreichen, indem ich die Werke der noch Lebenden nicht anders darstellte und beurteilte als die der Toten und versuchte, eine nach objektiven Prinzipien orientierte kritische Auffassung der Leben-Jesu-Forschung bis in die neuesten Erscheinungen hinab durchzuführen. Diese Objektivität wurde vielleicht in manchen Fällen zur Ungerechtigkeit, da sie mir nicht erlaubte, immer die andere Seite, die der persönlichen Anerkennung, zuweilen auch der Bewunderung, genügend zur Geltung zu bringen. Man möge mir darob verzeihen.

Alle Leben-Jesu konnten nicht angeführt werden. Ihre Aufzählung würde selber fast ein Buch ausmachen und hätte nur dann einen Sinn, wenn alle, die über diesen Gegenstand schrieben, es taten, weil sie etwas zu sagen hatten. Sollte mir in älterer oder neuerer Zeit ein Werk von Bedeutung entgangen sein, so möge man es mit der Schwierigkeit entschuldigen, über einen von anderer Seite bisher wenig bearbeiteten literargeschichtlichen Stoff gleich die richtige und vollständige Uebersicht zu gewinnen.

Dieses Buch kann zulezt nicht anders, als dem Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet, Ausdruck zu geben, weil dieses Irrewerden ein Resultat des Einblicks in den gesamten Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ist. Vielleicht bereitet diese Beanstandung historischer Anschauungen, die man zu den gesichertsten zählte, manchen einen Anstoß. Möge es ein Anstoß nicht zum Aergernis, sondern zu neuem, selbständigem Denken und Forschen sein.

Meinen herzlichsten Dank allen freundlichen Helfern: Herrn Pfarrer Karl Veyrer zu Schirmeck, Herrn Pfarrer Alfred Grichson zu Masmünster, Herrn cand. theol. Ludwig Will zu Neudorf und den Herren stud. theol. Ludwig Paul Horst und Alfred Sören zu Straßburg. Ganz besonderen Dank Herrn stud. theol. Christian Brandt für die Anfertigung des Registers.

Straßburg, im Thomaskloster, den 22. Februar 1906.

Albert Schweitzer

Inhaltsangabe.

	Seite
I. Das Problem	1—12
Das Aufkommen der Leben-Jesu-Forschung (1—5). Die Erforschung des Lebens Jesu, ein historisches Experiment (6—8). Gang und Ziel der Forschung (9—12).	
II. Hermann Samuel Reimarus	13—26
Lessing und die „Schußschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ (13—16). Die Eschatologie in der Predigt Jesu (16—19). Der Trug der Jünger (20—22). Reimarus als Historiker (23—25). Reimarus und Semler (26).	
III. Die Leben-Jesu des älteren Rationalismus	27—37
Johann Jakob Heß (27—31). Franz Reinhard (31—34). Joh. Gottfr. Herder (35—37).	
IV. Die ersten romanhaften Leben-Jesu	38—48
R. Fr. Bahrdt (38—43). R. G. Venturini (44—48).	
V. Der ausgebildete Rationalismus. Paulus	49—58
Leben und Charakter von H. E. G. Paulus (49—51). Die Wundererklärung von H. E. G. Paulus (52—56). Ansätze zu einer historischen Auffassung bei H. E. G. Paulus (56—58).	
VI. Am Ausgang des Rationalismus. Hase und Schleiermacher	59—68
Hase als Rationalist (59—63). Die Dialektik des Schleiermacherschen Lebens Jesu (63—66). Schleiermacher und das Johannesevangelium (67—68).	
VII. David Strauß. Sein Leben und sein Pos	69—78
Studenten- und Repetentenjahre (66—72). Das Erscheinen des Lebens Jesu (72—74). Der Mensch, der Politiker und der Denker (74—78.)	
VIII. David Friedrich Straußens erstes Leben-Jesu	79—97
Die mythische Erklärung (79—82). Die kritische Durchführung der mythischen Erklärung 83—86). Gegen die	

johanneische Geschichtsdarstellung (86—89). Straußens Stellung zu den Synoptikern (89—92). Positiv-historische Andeutungen (93—97).

IX. Des Buches Freunde und Widersacher 98—123

Die Verteidigung des Wunders durch die Vermittlungstheologie (98—106). Paulus und Ammon (107). Strauß und Hengstenberg (108—109). Die katholische Forschung und Strauß (110—112). Das Ergebnis der Diskussion über das Wunder (113—114). Die Kritik der mythischen Auffassung. W. F. Wille (114—116). Strauß und Hegel (116—117). Die Diskussion der johanneischen Frage (117 bis 120). Die dritte verbesserte Auflage (121—123).

X. Die Markushypothese 124—140

Die Fundamentierung der Markushypothese (124—128). Weißes und Alex. Schweizers Stellung zum vierten Evangelium (129—130). Das Mythische in der Markusdarstellung (131—134). Markus als Geschichtsquelle (135—136). Weißes Negierung der Eschatologie (137—140).

XI. Bruno Bauer. Das erste skeptische Leben-Jesu . . . 141—161

Die Kritik des Johannes (141—144). Der schöpferische Urevangelist (145—148). Die historische Unhaltbarkeit der synoptischen Darstellung (149—155). Der philosophische Hintergrund der Bauerschen Kritik (155—158). Die Entstehung des Urchristentums (159—160). Das Bleibende an Bauers Kritik (161).

XII. Neue romanhafte Leben-Jesu 162—179

Die Epigonen Venturinis (162—163). A. F. Gfrörer (164—166). Fr. W. Schillany (167—173). Ludwig Noack (173—179).

XIII. E. Renan 180—192

Das ästhetische Kunstwerk (180—182). Der Aufriß des Lebens Jesu (182—187). Die Aufnahme in Frankreich und Deutschland (188—192).

XIV. Die liberalen Leben-Jesu 193—221

Straußens Leben-Jesu für das deutsche Volk (193—199). Quellenbenutzung bei Schenkel und Weizsäcker (199—201). Holtzmanns Aufriß des Lebens Jesu (202—204). Der Kampf der Markushypothese gegen die Eschatologie (204—206). Der Fall Schenkel (207—210). Keims Jesus von Nazara (211—212). Hase (213). Willibald Beyschlag und Bernhard Weiß (214—216). Der Ertrag der kritisch-liberalen Leben-Jesu (217—221).

XV. Die eschatologische Frage 222—235

Tim. Colani (222—225). Gustav Volkmar (225—227).
 Wilhelm Weiffenbach (227—230). W. Baldensperger (230
 bis 232). Johannes Weiß (233—235).

XVI. Gegen die Eschatologie 236—259

Wilhelm Bouffet (236—240). Die Schwäche und die
 Größe des Unternehmens (241—242). Ehrhardt, Réville,
 Wendt, Haupt (243—245). Paul Wernle (246—248). Schürer
 und Wellhausen (248—249). Brandts Aufriß des Lebens Jesu
 (249—253). Probleme und Fragezeichen; Mt 4 und Mt 10
 (253—256). Probleme und Fragezeichen; die Vergewal-
 tigung des Gottesreiches (257). Probleme und Fragezeichen;
 die Vergewaltigung des Gottesreiches (257). Probleme und
 Fragezeichen; der Menschensohn (258—259).

XVII. Aramäisches. Rabbinisches. Buddhistisches 260—322

Die Geschichte der aramäischen Sprache und Sprachfor-
 schung (260—262). Welche Sprache sprach Jesus? (263—266).
 Die philologische Phase der Menschensohnfrage (266—268).
 Dalman's Erklärung der Selbstbezeichnung Jesu (269—270).
 Der Sieg der ausschließlich eschatologischen Deutung des
 Menschensohnes (271—274). Der Ertrag der aramäischen
 Forschung für das Verständnis der Lehre Jesu (275—276).
 Jesu und die Rabbinen seiner Zeit (277—278). Die messi-
 anischen Anschauungen der Rabbinen (279—280). Indirekte
 Nachrichten über die rabbinische Messianologie (281—282).
 Verbreitung und Intensität der messianischen Erwartung
 (283—286). Das Problem der Ausgleichung der propheti-
 schen und der danielischen Anschauung (287—290). Die
 Transjendenz der eschatologischen Vorstellungen (291—294).
 Messias und Wunder (295—296). Vormessianische oder
 nachmessianische Totenauf resurrection (297—300). Die Stel-
 lung der Auferstehung in der Eschatologie Jesu (301—303).
 Sterben und Ueberleben in der vormessianischen Drangsal
 (303—306). Jesu Identifizierung des Messias mit dem
 Menschensohn (306—308). Die Eigenart der eschatologi-
 schen Grundanschauung Jesu (308—310). Ueberliefertes und
 Originales in der Eschatologie Jesu (310—312). Die Einfach-
 heit der Eschatologie Jesu (313—314). Die zentrale Bedeutung
 der Frage nach der Davidsohnschaft des Messias (314—316).
 Jesus-Anekdoten im Talmud (317—318). Die „Toldoth
 Jesu“ (319—320). Buddhistisches. Rudolf Seydel (321
 bis 322).

XVIII. Die Leben-Jesu-Forschung an der Jahrhundertwende . 323—367

Oskar Holtmann (323—331). P. W. Schmidt. Otto
 Schmiedel. von Soden (331—339). Der germanische Jesus
 (339—343). Otto Pfeleiderers Skeptizismus (343—345).
 Albert Ralthoff (345—350). Eduard von Hartmann (350

bis 352). Der jüdische Jesus (352—354). Moritz Friedländer (354—356). Wolfgang Kirchbach (356—357). Romanhafte und theosophische Leben-Jesu (357—362). Die psychiatrischen Studien über Jesus (362—367).

XIX. Die Kritik der modern-historischen Anschauung durch Wrede und die konsequente Eschatologie 368—375

Prinzipielles (368—370). Alte und neue Probleme (370 bis 375).

XX. Darstellung und Kritik der Konstruktion Wredes . . 376—389

Die allgemeinen Voraussetzungen der literarischen Lösung Wredes (376—380). Die Schwierigkeiten der Verhüllungstheorie (381—384). Einzelheiten (384—388). Der eigentliche Fehler der Lösung (388—389).

XXI. Die Lösung der konsequenten Eschatologie 390—443

Allgemeine Vorbemerkungen (390—392). Die allgemeinen Voraussetzungen des Messianitätsbewußtseins Jesu (392 bis 394). Die davidische Abstammung Jesu (394—396). Das öffentliche Auftreten und das Problem des „Entweichens“ (396—398). Die Gründe des auffälligen Verhaltens. Die Dämonischen (398—400). Die Prädestination als Motiv der Beschränkung der Lehrtätigkeit (400—402). Das Geheimnis des Reiches Gottes (402—405). Die Aussendung der Jünger (405—406). Die Aussendungsrede als Programm der eschatologischen Ereignisse (406—412). Drangsal, Verwandlung, Auferstehung, Parusie (412—414). Die Taten des messianischen Selbstbewußtseins Jesu (415—418). Der Täufer als Elias (418—420). Eschatologische Sakramente. Die Speisung am See (420—422). Eschatologische Sakramente. Taufe und Abendmahl (422—423). Eschatologische Sakramente. Taufe und Abendmahl (424—426). Die Szene zu Caesarea Philippi und die Verkürzung (426—430). Das „Petrusbekenntnis“ (431—432). Das Leidensgeheimnis Jesu (432—438). Einzug, Verhaftung und Prozeß als Probleme (438—443).

XXII. Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu . . 444—497

Die Vorläufer: Strauß; Bauer; Kalthoff; die Holländer (444—446). Symbolische und mythische Erklärung (446—448). Religionsgeschichtliche Erwägungen (449—450). Die profangeschichtliche Bezeugung der Existenz Jesu (451—454). Religionsphilosophische Erwägungen (455—456). Die Gründe zur Bestreitung der Existenz Jesu (456—457). J. M. Robertson. Allgemeine Voraussetzung (458—460). J. M. Robertson. Die mythische Deutung der Erzählungen (461—463). J. M. Robertson. Mythen der Lehre. Nazareth und die Nazoräer (464—466). Peter Jensen. Das Gil-

gameſch Epos (466—468). Peter Jensen. Jeſus und das Gilgameſch Epos (468—470). Niemojewski und Fuhrmann. Die aſtral-mythologiſche Deutung (470—471). W. B. Smith. Geſchriebene und ungeſchriebene Bücher (471—473). W. B. Smith. Die Zeugen des vorchriſtlichen Jeſuſtutes (473 biß 478). W. B. Smith. Der vorchriſtliche Gnoſtizismus (479—480). W. B. Smith. Die ſymboliſche Erklärung der Evangelien (480—482). Arthur Drews. Verhältnis zu Smith und Robertſon (483—484). Arthur Drews. Evangeliſche Mythologie und Astrologie (485—486). Frazer-Drews. Jeſus als Narrentönig (487—489). Arthur Drews. Einzelheiten (490—492). Arthur Drews. Die pauliniſche Frage (792—494. Arthur Drews. Die „Umſetzung“ des Mythos in Geſchichte (494—496). Th. Whittaker. G. J. P. J. Voland. S. Lublinsky (496—497).

XXIII. Die Diskuſſion über die Geſchichtlichkeit Jeſu . . . 498—564

Literatur (498—800). Ton und Charakter der Verhandlungen (500—502). Die vier Hauptfragen (503—504). Die religionsphilosophiſche Frage. A. Drews (504—506). Drews' Verquickung von Philoſophie und Geſchichte (507). Die Situation der hiſtoriſierenden Theologie (508—510). Die Unbeweiſbarkeit der Geſchichtlichkeit wie der Ungeſchichtlichkeit Jeſu (511—512). Die Bedeutung der religionsphilosophiſchen Frage (512—514). Der ungeſchichtliche und der allzugeſchichtliche Jeſus (515—516). Die Abſchwächung der Geſchichtlichkeit Jeſu (517—518). Der hiſtoriſche Jeſus und die alten und neuen „Chriſtologien“ (519—522). G. Troeltsch und W. Bouſſet (522—524). Schlußbemerkungen zur religionsphilosophiſchen Frage (525—526). Die religionsgeſchichtliche Frage. Allgemeines (526—528). Gnoſtizismus und Synkretismus (528—530). Das Unbefriedigende der Angaben von Smith und Drews (531—532). Die Nazareer als vorchriſtliche Gnoſtiker (533—535). Orientaliſch-griechiſche Eſchatologie (535—536). Der ſterbende und auferſtehende Erlöſergott (536—538). Urchriſtentum und vorchriſtliche Gnoſis. Theoretische Erwägungen (539—540). Die dogmengehiſtoriſche Frage. Der chriſtliche Gnoſtizismus (540—542). Die pauliniſche Frage. Jeſus und Paulus (543—544). Iſt der Paulinismus orientaliſch-griechiſcher Gnoſtizismus? (545—547). Paulus und Jeſaja 53 (547 biß 548). Die Bedeutung der Geſchichtlichkeit Pauli für Smith und Drews (549—550). Die Frage der Texte (551 biß 552). Die Lage der modernen Theologie (552—556). Robertſon, Smith und Drews als Gegebenen (557—558). Robertſon, Smith und Drews. Inkongruenzen und Differenzen (558—560). Die unſymboliſche und unmythiſche ethiſche Lehre (560—562). Das Reſultat der Diskuſſion (563—564).

XXIV. 1907—1912 Seite 565—630

Die Literatur (565—566). Alfred Loisy (566—570). Die Konstruktion M. Naurenbrechers (571—573). Kritik der Konstruktion M. Naurenbrechers (574—576). Neuere Leben-Jesu (576—579). Karl Weibel „Jesu Persönlichkeit“ (580—582). Bruno Wehnert „Jesu Diesseitsreligion“ (583—584). Konfervative und katholische Leben-Jesu (585—586). Die eschatologische Frage. H. J. Holkmann (587—590). A. Zülicher. H. Weinel. J. Wellhausen. E. Kühl (590—592). Gegen die Eschatologie. B. W. Bacon (593—594). Die Probleme der Ethik Jesu (594—596). Die Glaubwürdigkeit der ältesten Ueberlieferung (597—598). Die neueste Bezeichnung der messianischen Ansprüche Jesu (598—600). Die johanneische Frage. J. Wellhausen. E. Schwarz. H. H. Wendt (600—602). Die johanneische Frage. Fr. Spitta (602—604). Die synoptische Frage (604—608). Die synoptische Frage. Urmarkus (608—609). Die Chronologie. Der Stern der Weisen (610 bis 612). Die Chronologie. Das Datum des Todes (612 bis 614). Johannes der Täufer. M. Dibelius (615—616). Johannes der Täufer. W. Brandt. Fr. Dibelius (617—618). Cäsarea Philippi und die Verkündigung (619—620). Das Abendmahl. M. Goguel (621—623). Das Abendmahl. H. Barbier. H. Heitmüller (623—628). Das Abendmahl. Fr. Dibelius (625—628). Die Leidensgeschichte. K. Feigel. M. Goguel. H. Regnault (626—629). Die Auferstehungsberichte (629—630).

XXV. *Schlussbetrachtung* 631—642

Das negative Ergebnis (631—634). Wille und Vorstellung in der Weltanschauung (634—636). Der Wille in der Weltanschauung Jesu und in der unseren (636—638). Die moderne ethische Eschatologie und Jesus (638—640). Jesu-mystik (640—642).

Anhang I. Die durch D. Fr. Straußens Leben-Jesu hervorgerufene Literatur (S. 643—646).

Anhang II. Die durch E. Renans Leben-Jesu hervorgerufene Literatur (647—651).

Namen-Register (652—659).

I. Das Problem.

Wenn einst unsere Kultur als etwas Abgeschlossenes vor der Zukunft liegt, steht die deutsche Theologie als ein größtes und einzigartiges Ereignis in dem Geistesleben unserer Zeit da. Das lebendige Nebeneinander und Ineinander von philosophischem Denken, kritischem Empfinden, historischer Anschauung und religiösem Fühlen, ohne welches keine tiefe Theologie möglich ist, findet sich so nur in dem deutschen Gemüt.

Und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu. Was sie hier geschaffen, ist für das religiöse Denken der Zukunft grundlegend und verbindlich.

In der Dogmengeschichte legt sie den negativen Grund des religiösen Denkens. Indem sie die Besitzergreifung der Ideen Jesu durch den griechischen Geist beschreibt, verfolgt sie den Aufbau von etwas, das uns fremd werden mußte und fremd geworden ist. Ihre Bestrebungen, ein neues Dogma zu schaffen, erleben wir als solche, die sich selber Geschichte sind. Wohl ist es interessant zu verfolgen, wie die modernen Gedanken in das alte Dogma hereinfluten, um sich dort mit ewigen Ideen zu neuen Gebilden zu verbinden, in das Wesen der Denker einzudringen, in denen sich dieser Prozeß vollzieht: aber die wahre Wirklichkeit dessen, was uns da als Geschichte entgegentritt, erleben wir an uns selbst. Wie in der Leibnizschen Monade sich das ganze Universum widerspiegelt, so erleben wir intuitiv, auch ohne klare geschichtliche Kenntnis, die aufeinanderfolgenden Zustände des Werdens des modernen Dogmas vom Rationalismus bis zur heutigen Zeit. Dieses Erleben ist die wahre Erkenntnis, um so wahrer, je mehr wir alles als etwas Undefinitives, sich mühsam nach einem noch in Dunkel gehüllten Abschluß Hinbewegendes erleben. Wir haben noch keinen Ausgleich zwischen modernem Denken und Geschichte, sondern immer nur zwischen halbem Denken und halber Geschichte. Was es sein wird, dieses Definitive, das kommenden Jahrhunderten neues Leben und neue Regeln bringt, wissen wir nicht. Wir ahnen nur, daß es die Tat eines einzigartigen gewalttätigen Geistes sein wird, deren Recht und Wahr-

heit sich darin erweisen wird, daß wir, die an dem Undefinitiven arbeiten, uns dawider auflehnen werden, wenn wir auch jetzt harren und warten, daß ein Geist komme, der groß genug sei, mit Vollmacht der Welt, die wir auf unsern mühselig angelegten Pfaden nicht vorwärts bringen, eine neue Bahn zu schaffen.

Darum steht die Geschichte der Erforschung des Lebens Jesu an elementarem Wert höher als die Geschichte der Erforschung des alten Dogmas und der Versuche des neuen. Sie stellt das Gewaltigste dar, was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat. In der dogmengeschichtlichen Forschung wurde die deutsche Theologie mit der Vergangenheit fertig; in neu schaffender Dogmatik suchte sie das religiöse Leben als Erkenntnis für die Gegenwart am Leben zu erhalten; in der Erforschung des Lebens Jesu schaffte sie für die Zukunft, in dem reinen, nicht schauenden Glauben an die Wahrheit.

Wir stehen im innersten Kreise der Weltgeschichte. Es kam ein Mensch, die Welt zu beherrschen; er herrschte zum Guten und zum Verderben, wie es die Geschichte bezeugt; er zerstörte die Welt, in die er hineingeboren war; an ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gezeigte Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, daß es die Welt nicht beherrschen kann. Daß er fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre in einer Welt herrscht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist.

Nur für den ersten Augenblick ist die absolute Indifferenz des Urchristentums für das Leben des historischen Jesus verblüffend. Wenn Paulus im Namen derer, die die Zeichen der Zeit verstehen, den Christus nach dem Fleisch nicht kennen will, so ist dies die erste Tat des Selbsterhaltungstriebes, der das Christentum dann jahrhundertlang geleitet hat, da es fühlte, daß mit der Einführung des historischen Jesus in den Glauben etwas Neues sich ereignen würde, das in den Gedanken des Herrn selbst nicht vorgesehen war, und daß damit ein Widerspruch aufgedeckt würde, dessen Lösung eine Weltfrage bildete.

Darum tat das Urchristentum recht daran, daß es nur in der zukünftigen Welt mit dem kommenden Christus lebte und vom historischen Jesus nur Sentenzen, etliche Wundertaten, Tod und Auferstehung behielt. Indem es die Welt und den historischen Jesus zugleich aufhob, entging es dem oben geschilderten Zwiespalt und blieb in seiner Anschauung einheitlich. Wir aber danken ihm, daß es uns deshalb

nur Evangelien, nicht Biographien Jesu überliefert hat, denn so besitzen wir die Idee und die Person in der möglichst geringen historischen und zeitgeschichtlichen Beschränktheit.

Aber das Fortbestehen der Welt hob jene Einheit von selbst auf und zwang den überweltlichen Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth zu einer historisch-zeitlosen Persönlichkeit zusammen. Das war die Tat des Gnostizismus und der Logoschristologie. Beide, gegensätzlich, weil sie dasselbe Ziel verfolgten, stimmen darin überein, daß sie den historischen Jesus ganz in der überweltlichen Idee sich auflösen ließen. So brachte es diese auf dem Zurücktreten der Eschatologie gegründete Entwicklung mit sich, daß der historische Jesus in den christlichen Gesichtskreis wieder eingeführt wurde, aber so, daß zugleich das Recht und das Interesse der Erforschung seines Lebens und historischen Wesens aufgehoben wurden.

Die griechische Theologie war gegen den historischen Jesus, wie er in den Evangelien verborgen lebt, so indifferent wie die alte eschatologische Theologie. Mehr noch: sie war gefährlich für ihn, denn sie schuf ein neues, übernatürlich-historisches Evangelium, und wir dürfen von Glück sagen, daß die Synoptiker damals schon so gefestigt waren, daß sie durch das vierte Evangelium nicht mehr verdrängt werden konnten. Die Kirche, wie aus der inneren Notwendigkeit des Gegenfases, mit dem sie zu operieren anfang, wurde genötigt, zwei gegensätzliche Evangelien als Einheit nebeneinander zu stellen.

Als das Abendland im Chalcedonense das Morgenland überwand, löste es mit seiner Zweinaturenlehre die Einheit der Persönlichkeit auf und vereitelte damit die letzte Möglichkeit des Zurückgehens auf den historischen Jesus. Der Widerspruch wurde zum Gesetz erhoben. Von dem Menschlichen war so viel zugestanden, daß dem Historischen das Recht gewahrt schien. So hielt die Formel durch Trug das Leben gefangen und verhinderte, daß die führenden Geister der Reformation den Gedanken faßten, bis auf den historischen Jesus zurückzugehen.

Das Dogma mußte erst erschüttert werden, ehe man den historischen Jesus wieder suchen, ehe man überhaupt den Gedanken seiner Existenz fassen konnte. Daß er etwas anderes ist als der Jesus-Christus der Zweinaturenlehre, scheint uns heute etwas Selbstverständliches. Wir können es kaum mehr begreifen, in welch langen Wehen die historische Anschauung des Lebens Jesu geboren wurde. Als er schon zum Leben wiedererweckt war, trug er noch die Binden des Todes wie weiland Lazarus — die Binden des Zweinaturendogmas. In der Vorrede seines ersten Leben-Jesu (1829) erzählt Hase, daß ein guter alter Herr, der von seinem Plane hörte, ihm riet, im ersten Teil

von der menschlichen, im andern von der göttlichen Natur Jesu zu handeln. Das war naiv. Aber steckt in dieser Naivität nicht ein Ahnen von der gewaltigen Umwälzung, welche die Leben-Jesu-Forschung für die Zukunft vorbereitete, ein Ahnen, das die, welche an der Arbeit waren, nicht in dem Maße hatten? Zum Glück nicht, denn wie hätten sie den Mut gehabt, weiter zu arbeiten?

Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. Dann, als sie vom *πᾶθος* befreit war, suchte sie den historischen Jesus, wie er ihrer Zeit verständlich war. Für Bahrdt und Venturini ist er das Werkzeug eines geheimen Ordens. Sie schreiben beide unter dem Eindruck des großartigen Wirkens des Illuminatenordens am Ende des XVIII. Jahrhunderts. Für Reinhard, Heß, Paulus und die übrigen rationalistischen Darsteller ist er der wunderbare Offenbarer der wahren Tugend, die mit der Vernunft übereinstimmt. So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben.

Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht. Je stärker die Liebe, je stärker der Haß, desto lebendiger die Gestalt, die ersteht. Denn auch mit Haß kann man Leben-Jesu schreiben — und die großartigsten sind mit Haß geschrieben: das des Reimarus, des Wolfenbüttler Fragmentisten, und das von David Friedrich Strauß. Es war nicht so sehr ein Haß gegen die Person, als gegen den übernatürlichen Nimbus, mit dem sie sich umgeben ließ und mit dem sie umgeben wurde. Sie wollten ihn darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angetan war, herunterreißen und ihm die Lumpen wieder umwerfen, in denen er in Galiläa gewandelt hatte.

Weil sie haßten, sahen sie am klarsten in der Geschichte. Sie haben die Forschung mehr vorwärts gebracht als alle andern zusammen. Ohne das Aergernis, das sie gaben, wäre die Wissenschaft heute nicht, wo sie ist. „Es muß ja Aergernis kommen: aber wehe dem Menschen, durch welchen das Aergernis kommt.“ Reimarus entging dem Wehe, indem er das Aergernis zeitlebens für sich behielt und schwieg. Seine Schrift „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ wurde erst nach seinem Tode durch Lessing veröffentlicht. Aber, an Strauß, der als

Siebenundzwanzigjähriger das Vergerniß der Welt preisgab, erfüllte sich der Fluch. Er ging zugrunde an seinem Leben-Jesu; aber er hörte nicht auf, stolz darauf zu sein, trotzdem ihm alles Unglück von dorthher kam. „Ich könnte meinem Buche grollen“, schreibt er 25 Jahre später in der Vorrede zu den Gesprächen von Ulrich von Hutten¹⁾, „denn es hat mir (von Rechts wegen! rufen die Frommen) viel Böses getan. Es hat mich von der öffentlichen Lehrtätigkeit ausgeschlossen, zu der ich Lust, vielleicht auch Talent besaß; es hat mich aus natürlichen Verhältnissen herausgerissen und in unnatürliche hineingetrieben; es hat meinen Lebensgang einsam gemacht. Und doch, bedenke ich, was aus mir geworden wäre, wenn ich das Wort, das mir auf die Seele gelegt war, verschwiegen, wenn ich die Zweifel, die in mir arbeiteten, unterdrückt hätte — dann segne ich das Buch, das mich zwar äußerlich schwer geschädigt, aber die innere Gesundheit des Geistes und Gemüts mir, und ich darf mich dessen getrösten, auch manchem anderen noch, erhalten hat.“

Vor ihm war schon Bahrdt durch Enthüllungen über das Leben Jesu aus seiner Bahn geworfen worden; nach ihm Bruno Bauer.

Sie hatten es leicht, sie, die entschlossen waren, auch mit Lästerung den Weg zu bahnen. Aber die andern, welche Jesum mit der Liebe zum Leben erwecken wollten, hatten es schwer, wahrhaftig zu sein. Die Erforschung des Lebens Jesu war für die Theologie die Schule der Wahrhaftigkeit. Ein so schmerzliches und entsagungsvolles Ringen um die Wahrheit, wie es in den Leben-Jesu der letzten 100 Jahre beschlossen liegt, hatte die Welt noch nie gesehen und wird es nie mehr sehen. Man muß die aufeinanderfolgenden Leben-Jesu gelesen haben, mit denen Hase den Gang der Forschung von den zwanziger bis in die siebziger Jahre des XIX. Jahrhunderts begleitet, um eine Ahnung davon zu bekommen, was es die Menschen, die jene entscheidende Periode miterlebt haben, gekostet haben muß, die „kühnste Freimütigkeit der Forschung“, welche der Jenenser in dem Vorwort seines ersten Lebens Jesu für diese Untersuchungen in Anspruch nimmt, auch wirklich festzuhalten. Man fühlt ihm die Kämpfe nach, in denen er Stück für Stück Dinge preisgibt, die er, als er jenes Vorwort schrieb, niemals glaubte preisgeben zu müssen. Es war ihr Glück, daß ihr Gemüt manchmal ihren kritischen Blick trübte, so daß sie, ohne unwahrhaftig zu werden, weiße Wolken für ferne Gebirge nehmen konnten. Das war das gütige Schicksal von Hase und von Benschlag.

¹⁾ D. Fr. Strauß, Gespräche von Ulrich von Hutten. Uebersetzt und erläutert. Leipzig 1860.

Der persönliche Charakter der Erforschung des Lebens Jesu liegt aber nicht darin allein begründet, daß eine Persönlichkeit nur durch eine Persönlichkeit zum Leben erweckt wird, sondern in dem Wesen des Problems selbst. Das Problem des Lebens Jesu ist ohne Analogon in der Geschichtswissenschaft. Keine historische Schule hat jemals auf die Erforschung dieses Problems eingewirkt, kein Historiker von Fach jemals die theologische Wissenschaft darin gefördert. Jegliche Methode der historischen Forschung versagt an der Kompliziertheit dieser Verhältnisse. Die Maßstäbe der gewöhnlichen Geschichtswissenschaft reichen hier nicht zu, und ihr Verfahren läßt sich nicht ohne weiteres auf das Leben Jesu anwenden. Die Forschung des Lebens Jesu hat sich ihre Methode selbst schaffen müssen. In den immer wieder aufeinanderfolgenden verfehlten Versuchen haben sich fünf oder sechs Probleme nebeneinander herausgehoben, die zusammen das Grundproblem ausmachen. Eine klare Methode aber, das Problem in seiner Komplexität zu lösen, gibt es nicht, sondern es handelt sich um ein fortgesetztes Experimentieren unter bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer historischen Intuition beruht.

Das ist in der Natur der Quellen des Lebens Jesu und in unserer Kenntnis der zeitgenössischen religiösen Vorstellungswelt begründet.

Die Quellen an sich sind nicht schlecht. Wenn man sich einmal bescheidet, nicht ein Leben-Jesu, sondern nur eine Darstellung seiner öffentlichen Wirksamkeit zu geben, so müssen wir gestehen, daß wir von wenigen Persönlichkeiten des Altertums so viele unzweifelhaft historische Nachrichten und Reden besitzen, wie von Jesus. Für Sokrates liegt die Sache viel ungünstiger: er ist uns von Schriftstellern geschildert, wobei der Schriftsteller selbst schöpferisch war. Jesus steht viel unmittelbarer da, weil er von literarisch unbegabten Christen dargestellt wird.

Hier erhebt sich nun aber eine doppelte Schwierigkeit. Die erste besteht darin, daß das bisher Gesagte nur von den drei ersten Evangelien gilt, während das vierte, was Charakter, historische Nachrichten, Redegehalt betrifft, eine Welt für sich bildet. Es ist von griechischem Standpunkt aus geschrieben, die drei ersten von jüdischem. Und wenn man darüber noch hinauskommen und die Synoptiker und das vierte Evangelium, wie man es oft getan hat, etwa in dem Verhältnis zueinander betrachten könnte, in welchem Xenophon und Plato als Quellen des Lebens des Sokrates zueinander stehen, so zwingt doch die totale Unvereinbarkeit der historischen Daten den Forscher, sich von vornherein für die eine oder für die andere Quelle zu entscheiden. Es gilt hier: Niemand kann zweien Herren dienen!

Dieses Entweder-Oder stand nicht von vornherein fest. Es ist ein Resultat des gesamten bisherigen Experimentierens.

Die zweite Schwierigkeit der Quellen liegt in der Zusammenhangslosigkeit des Gebotenen. Sind die Synoptiker Anekdotensammlungen im besten geschichtlichen Sinne des Wortes, so will das vierte Evangelium, wie es im Schlußwort zu lesen steht, nur eine Auswahl von Geschehnissen und Reden geben.

Damit hätten wir denn eine Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu mit klaffenden Lücken. Womit diese Lücken ausfüllen? Im schlimmsten Falle mit Phrasen, im besten mit historischer Phantasie. Es gibt wirklich kein anderes Mittel, die Aufeinanderfolge und den inneren Zusammenhang der Tatsachen des Lebens Jesu zu begreifen, als das historische Experimentieren. Ist das von den Synoptikern Ueberlieferte wirklich alles, was sich während des Zusammenseins Jesu mit den Jüngern ereignet hat, dann muß es einmal gelingen, den Zusammenhang aufzudecken. Diese Voraussetzung scheint durch die Forschung mehr und mehr geboten. Ist es aber nur eine zufällige Reihe von Episoden, die sie uns überliefert haben, dann muß man für immer darauf verzichten, das Leben Jesu zu erforschen.

Wie den Ereignissen der innere historische Zusammenhang fehlt, so vermissen wir auch jegliche Spur des Zusammenhangs im Handeln und Reden Jesu, weil in den Quellen jeder Hinweis auf die Art seines Selbstbewußtseins fehlt. Sie geben nur Phänomene. Wir verstehen sie aber historisch erst, wenn wir ihren intelligiblen Zusammenhang begreifen und sie erfassen als Handlungen einer bestimmten Persönlichkeit. Alles, was wir von Jesu Entwicklung und von seinem messianischen Selbstbewußtsein wissen, beruht rein auf Experimenten und hat nur so lange Gültigkeit, als es nicht durch eine absolute Unmöglichkeit bei der Anwendung auf die Gesamtheit der überlieferten Tatsachen außer Kraft gesetzt wird.

Es läßt sich mit Gründen aus den Quellen bejahen, daß Jesu Selbstbewußtsein im Verlaufe seines öffentlichen Wirkens eine Entwicklung durchgemacht hat; ebensogut aber läßt es sich verneinen; denn beide Male handelt es sich nur um Rückschlüsse aus kleinen Details der Darstellung, von denen wir nicht wissen, ob sie bloß zufällig sind oder ob sie zum Wesen der Tatsachen gehören. In jedem Falle aber werden durch die Behauptung, die man auf Grund des Experiments aufstellt, tatsächliche Angaben der Quellen außer Kraft gesetzt. Jede Auffassung ist zugleich eine Vergewaltigung des Textes.

Dazu kommt, daß die Quellen einen großen Widerspruch aufweisen, jede in sich gleicherweise. Sie behaupten, daß Jesus sich als Messias

gefühlte habe, und schildern doch sein Leben so, daß er niemals wirklich als Messias aufgetreten sein kann. Sie statuieren also ein Verhalten, welches mit dem von ihnen angenommenen Selbstbewußtsein absolut nichts zu tun hat. Sobald aber die Taten nicht mehr die natürlichen Phänomene des Selbstbewußtseins sind, hört die exakte Geschichtswissenschaft auf, denn ein solches Faktum ist einzig dastehend.

Nun bleibt wieder nichts übrig, als durch Experimente zu approximativer Erkenntnis zu kommen, ob Jesus sich als Messias gefühlt hat, wie die Quellen behaupten, oder nicht, wie wir aus seinem öffentlichen Auftreten schließen müssen, oder zu erraten, welcher Art sein messianisches Selbstbewußtsein gewesen sein muß, daß sein Reden und Auftreten davon bis zuletzt unberührt bleiben konnte. Denn eines ist sicher: die ganzen letzten jerusalemischen Tage werden unbegreiflich, wenn man beim Volk nur den Schimmer einer Ahnung davon voraussetzt, daß Jesus sich für den Messias halten könnte.

Während nun sonst eine Persönlichkeit irgendwie bestimmt wird durch die Vorstellungswelt, die sie mit ihren Zeitgenossen teilt, so versagt dieses Mittel für die Erkenntnis Jesu ebenso wie die Quellen.

Welches war die Vorstellungswelt des damaligen Judentums? Darauf gibt es keine klare Antwort. Wir wissen nicht, ob die messianische Erwartung Gemeingut war oder nur Konventikelreligion. Mit dem Mosaismus als solchem hatte sie direkt nichts zu tun. Es gab keinen organischen Zusammenhang zwischen der Lehre von der Gesetzesbeobachtung und der Zukunftserwartung. Ferner, wenn die eschatologische Hoffnung Gemeingut war, war es die prophetische oder die apokalyptische? Wir kennen die messianischen Erwartungen der Propheten, wir kennen das apokalyptische Bild, wie es Daniel und in seiner Nachfolge Henoch und der Psalter Salomos vor Jesus, Apokalypse Esra und Baruch um die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems gezeichnet haben. Aber wir wissen nicht, welche Volksgut war, oder, wenn beide zu einem Bilde zusammengetragen waren, wie dieses Bild aussah. Wir kennen nur wieder die Form der Eschatologie in den Evangelien und in den Paulusbriefen, d. h. die Form, welche sie in der Gemeinde, auf Grund der Erscheinung Jesu, angenommen hatte. Und diese drei zusammenzubringen — die prophetische, die spätjüdisch-apokalyptische und die christliche — will nicht gelingen.

Gesetzt auch, es ließe sich etwas Genaueres über die volkstümlichen messianischen Erwartungen zur Zeit Jesu ermitteln, so wüßten wir nicht, welche Form dieselben in dem Selbstbewußtsein dessen annahmen, der sich für den Messias hielt und die Stunde noch nicht gekommen erachtete, sich als solcher zu offenbaren. Wir wissen nur, wie sie sich von

außen als Warten auf den Messias und seine Zeit darstellten, aber wie sie von innen heraus erscheinen mußten, in der Aktivität des Selbstbewußtseins des Messias, darüber lassen uns alle Daten im Stich. Wir besitzen keine Psychologie des Messias. Die Evangelisten wissen nichts darüber, weil ihnen Jesus nichts darüber gesagt hat; die Quellen über das zeitgenössische geistige Leben berichten nur über die eschatologische Erwartung: also gibt es über die Art des messianischen Selbstbewußtseins Jesu nur Mutmaßungen.

Dies der Charakter des Problems, welcher es mit sich bringt, daß an die Stelle der historischen Forschung das historische Experiment tritt. Es versteht sich dabei von selbst, daß der Gang durch die Forschung des Lebens Jesu zunächst das Bild der grenzenlosesten Unordnung bietet. Eine Reihe von Experimenten wiederholen sich mit immer verschiedenen Modifikationen, wie sie eben durch die neuen Errungenschaften der Hilfswissenschaften bedingt sind. Die meisten ahnen gar nicht, daß sie nur ein Experiment wiederholen, das schon mehrmals vor ihnen gemacht worden ist. Andere werden sich dessen bewußt zu ihrem eigenen Erstaunen: so Brede, der erkennt, daß er, nur zielbewußter, einen Gedanken Bruno Bauers weiterführt¹⁾. Wenn der alte Reimarus wiederkehrte, könnte er sich getrost als der Modernste aufspielen, denn sein Werk beruht auf der ausschließlichen Geltendmachung der Eschatologie, wie sie erst wieder bei Johannes Weiß zutage tritt.

Dabei bewegt sich die Forschung unbegreiflich sprunghaft vorwärts, um dann wieder lange Zeit stille zu stehen. Von Strauß bis in die neunziger Jahre hat sie eigentlich keine Fortschritte gemacht, wenn man die erschienenen Leben-Jesu in Betracht zieht. Aber eine Reihe von Einzelproblemen nahmen bestimmtere Fassung an, sodaß dann plötzlich die Gesamtfrage wie mit einem Ruck sich vorwärts bewegte.

Es fehlt eigentlich jeder Maßstab zur Beurteilung der in Frage kommenden Arbeiten. Nicht die vernünftigen, jedes Detail des Textes gewissenhaft einwebenden Darstellungen haben die Forschung vorwärts gebracht, sondern gerade die bizarren, mit den Texten gewalttätig verfahrenen Werke. Denn nicht in dem Vielen, was einer nebeneinander als möglich hinstellt — weil er gut schreibt und niemand da ist, ihn zu widerlegen, auch die Tatsachen auf dem Papier sich nicht so stoßen wie in der Wirklichkeit — bekundet er nachschaffendes historisches Verständnis, sondern durch das, was er als unmöglich erkennt. Die Darstellungen von Reimarus und Bruno Bauer fallen in sich selbst zusammen; es sind Phantastereien. Aber doch steckt in ihrer scharfen Erfas-

¹⁾ W. Brede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901, S. 280—282.

fung eines bestimmten Problems, das sie für alles andere blind gemacht hat, ein viel größeres geschichtliches Können, als in den umständlichen Werken von Beyschlag und Bernhard Weiß.

Wenn man sich aber einmal gewöhnt hat, bestimmte Merkmale in diesen planlos auftauchenden und wiederkehrenden Erscheinungen zu suchen, so entdeckt man zuletzt in schwankenden Umrissen den Gang des Fortschritts in der Erforschung des Lebens Jesu.

Zwei Perioden heben sich von selbst ab: vor Strauß und nach Strauß. Die erste wird beherrscht von dem Problem des Wunders. Wie kann sich die historische Darstellung mit übernatürlichen Ereignissen abfinden? Mit Strauß ist das Problem gelöst: sie gehören nicht in die historische Darstellung, sondern sind mythische Bestandteile der Quellen. Damit ist die Bahn frei gemacht. Neben der Frage des Übernatürlichen waren andere Probleme dunkel erfaßt worden: Reimarus hatte auf die zeitgenössischen eschatologischen Vorstellungen hingewiesen; Hase, in seinem ersten *Leben-Jesu* (1829), suchte eine Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu darzutun.

Aber eine klare Erkenntnis war unmöglich, da man noch immer naiv mit der Harmonie von Synoptikern und viertem Evangelium operierte, also noch nicht die Nötigung zu einem historisch begreiflichen Aufriß des Lebens Jesu empfand. Auch diese Klärung kam durch Strauß. Sie war aber nur vorübergehend und wurde durch die neuauftkommende Markushypothese getrübt. Fest wurde die Alternative erst durch die Tübinger. In das richtige Verhältnis zur Markushypothese brachte sie dann Holtzmann.

Neben diesen Verhandlungen über die literarischen Vorfragen taucht langsam das historische Hauptproblem des Lebens Jesu auf. Man fängt an, sich zu fragen, welche Bedeutung der Eschatologie in seiner Vorstellungswelt zukommt. Mit diesem Problem stellt sich, durch einen zunächst ungeahnten inneren Zusammenhang mit ihm verbunden, das Problem des Selbstbewußtseins Jesu ein. In der Lösung, welche man dem Doppelproblem gibt, glaubt man anfangs der neunziger Jahre eine einigermaßen gesicherte historische Erkenntnis des äußeren und inneren Verlaufs des Lebens Jesu zu besitzen. Da erneuert Johannes Weiß die radikale Geltendmachung der Eschatologie des Reimarus; nachdem man sich kaum etwas damit abgefunden hatte, erneuert Brede den Versuch Bauers und Volkmar, das Messianische aus dem Leben Jesu ganz zu eliminieren.

Nun stehen wir wieder in einer großen aktiven Periode der Erforschung des Lebens Jesu. Die historische, die literarische Lösung! Mit andern Worten: Gelingt es, den Widerspruch zwischen dem mes-

fianischen Bewußtsein Jesu und seinem unmessianischen Reden und Handeln so zu lösen, daß man dieses messianische Bewußtsein richtig erfaßt und daraus erkennt, er habe nicht anders handeln können, als die Evangelien berichten, oder versucht man, den Widerspruch so zu erklären, daß man, vom unmessianischen Reden und Handeln Jesu ausgehend, die Wirklichkeit seines messianischen Selbstbewußtseins bestreitet und es als Eintrag des späteren Gemeindeglaubens in das historische Leben Jesu ansieht? In letzterem Falle hätten die Evangelisten Jesu messianische Ansprüche beigelegt, weil er für die Gemeinde der Messias war, sich aber mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, indem sie sein Leben so erzählten, wie es war, als eines Propheten, der sich nicht für den Messias hielt. Kurz gesagt: Liegt das Unbegreifliche der historischen Persönlichkeit Jesu in der Geschichte selbst oder nur in der Darstellung der Quellen?

Um diese Alternative handelt es sich in allen Forschungen der nächsten Jahre. Sie ist so gestellt, daß sie zur Entscheidung kommen muß. Aber nur der versteht das Problem wirklich, der sich über seine Bildung im Verlauf der Erforschung des Lebens Jesu klar geworden ist; nur der kann neue Erscheinungen auf diesem Gebiete beurteilen und würdigen, der weiß, unter welchen Formen sie schon einmal da waren.

Die Darstellung der Leben-Jesu-Forschung ist aber merkwürdig unentwickelt. Ueber die Versuche vor ihm referiert Hase in seinem ersten Leben-Jesu von 1829; in seiner „Fortbildung des Christentums“ von 1840 berichtet Friedrich von Ammon, selbst einer der namhaftesten Forscher auf diesem Gebiet, über „die vorzüglichen Biographien Jesu aus den letzten fünfzig Jahren“¹⁾. Anno 1865 stellt G. Uhlhorn die Leben-Jesu von Renan, Schenkel und Strauß zusammen; 1876 gibt Hase in seiner Geschichte die einzige vollständige Literaturgeschichte der Leben-Jesu-Forschung²⁾; 1892 nimmt Uhlhorn in seinen früheren Vortrag Keim, Delff, Beyschlag und Weiß auf³⁾; 1898 beschreibt W. Franzen die Leben-Jesu-Bewegung seit Strauß in einem kurzen Aufsatz⁴⁾; 1899 und 1900 gibt Baldensperger in der Theologischen Rundschau einen Ueberblick über die neuesten Erscheinungen⁵⁾; in Weinels Buch „Jesus im neunzehnten Jahrhundert“ werden naturgemäß nur einige klassische

¹⁾ Dr. Christoph Friedrich von Ammon, Fortbildung des Christentums. Leipzig 1840. Bd. IV, S. 156 ff.

²⁾ Hase, Geschichte Jesu. Leipzig 1876, S. 110—162. Die zweite Auflage, 1891, führt den Ueberblick nicht weiter als die erste.

³⁾ Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen. 1892. 5 Vorträge.

⁴⁾ W. Franzen, Die „Leben-Jesu“-Bewegung seit Strauß. Dorpat 1898.

⁵⁾ Theolog. Rundschau 2, 59—67 (1899); Theolog. Rundschau 3, 9—19 (1900).

Werke analysiert; der Vortrag von Otto Schmiedel über „Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung“ (1902) zeichnet nur in großen Linien¹⁾.

Das ist mit dem, was darüber in den Geschichten der Theologie zerstreut zu lesen steht, so ziemlich alles. Es fehlt ein Versuch, Ordnung in das Chaos der Leben-Jesu zu bringen. Hase stellte sie geistreich nebeneinander, vermochte sie aber weder nach inneren Prinzipien zu gruppieren, noch gerecht zu beurteilen. Weiße ist für ihn ein Epigone von Strauß, Bruno Bauer ein leichtfertiger Phantast. Woher hätte er auch aus der Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit ein Einteilungsprinzip nehmen sollen? Jetzt aber, wo in dem Zusammentreffen des literarischen und des eschatologischen Lösungsversuches die nachstraußische Forschung zu einem relativen Abschluß gelangt und das Ziel, welches ihren Gang bestimmte, offenbar geworden ist, scheint die Zeit gekommen, das Problem, wie es sich uns neu stellt, genetisch aus der Aufeinanderfolge der Werke zu entwickeln und eine systematisch-historische Darstellung der Leben-Jesu-Forschung zu geben. Es handelt sich darum, alle Versuche plastisch darzustellen, sie nicht mit Schlagworten oder herkömmlicher Rubrizierung abzumachen, sondern das hervorzuheben, was sie wirklich in der Erkennung des Problems geleistet haben, ob es ihre Zeitgenossen anerkannt haben oder nicht. Dabei werden manche berühmte Leben-Jesu, die sich in vielen aufeinanderfolgenden Auflagen eines ehrenvollen Daseins erfreuten, klein dastehen, und andere, die man kaum beachtete, als groß. So kommt die Wahrheit nach dem Erfolg und schafft Gerechtigkeit.

¹⁾ So d e n s Studie: „Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu“, 1904, gehört nur bedingterweise hierher, da sie die Probleme nicht so exponiert, wie sie in den Leben-Jesu nach und nach zutage treten.

II. Hermann Samuel Reimarus.

„Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger.“ Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig 1778. 276 S.

Johann Salomo Semler. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle 1779. 432 S.

Vor Reimarus hatte niemand das Leben Jesu historisch zu erfassen versucht. Luther hatte nicht einmal das Bedürfnis empfunden, in der Reihenfolge der berichteten Ereignisse klar zu sehen. Zur Chronologie der Tempelreinigung, die bei Johannes in den Anfang, bei den Synoptikern in die letzte Zeit der Wirksamkeit Jesu fällt, bemerkt er: „Die Evangelien halten in den Mirakeln und Taten Jesu keine Ordnung, liegt auch nicht viel daran. Wenn ein Streit über die heilige Schrift entsteht, und man kann's nicht vergleichen, so lasse man's fahren.“ Schlimmer wurde es noch, als die lutherischen Theologen über die Zusammenstimmung der Ereignisse zu reflektieren angingen. Osiander (1498—1552) vertrat in seiner Evangelienharmonie den Grundsatz, daß, was in verschiedenen Zeiten und mehrmals berichtet wird, auch zu verschiedenen Zeiten und mehrmals geschehen sein müsse. Jairi Töchterlein ist also mehrmals von den Toten auferweckt worden; einmal hat Jesus aus nur einem Dämonischen die Teufel in die Säue fahren lassen, das andere Mal aus zweien; der Tempel ist zweimal gereinigt worden¹⁾. Erst mit Griesbach kam die richtige synoptische Vorstellung zu Worte.

Das einzige interessante Leben-Jesu vor Reimarus wurde von einem Jesuiten in persischer Sprache verfaßt. Es stammt von dem indischen Missionar Hieronymus Xavier, dem Neffen von Franz Xavier, und ist für Akbar, den mongolischen Kaiser Hindostans, bestimmt, der in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts seine Macht über die Indusländer ausdehnte²⁾. Im XVII. Jahrhundert kam der persische Text

¹⁾ H a s e, Geschichte Jesu, 1876, S. 112 u. 113.

²⁾ Akbar (1542—1605) war islamitisch erzogen, neigte aber zum Hinduismus und Parsismus. Den christlichen Missionaren erwies er große Ehre. Sein

durch einen Kaufmann nach Europa und wurde von dem reformierten Theologen Louis de Dieu, der in diesem Werke den Katholizismus bloßstellen wollte¹⁾, ins Lateinische übertragen. Es ist eine raffinierte Fälschung des Lebens Jesu, in der die Auslassungen und die Zusätze aus den Apokryphen einzig darauf berechnet sind, dem lernbegierigen Herrscher einen herrlichen Jesus darzustellen, an dem er nichts Anstößiges fände.

So war die Welt durch nichts auf das gewaltige Werk des Reimarus vorbereitet. Zwar erschien vorher, 1768, das Leben Jesu von Joh. Jak. Heß (1741—1828), vom Standpunkt des älteren Rationalismus aus geschrieben²⁾; aber es ist noch so ganz supranaturalistisch gehalten, noch so ganz als Evangelienparaphrase aufgefaßt, daß die Welt daraus nicht merken konnte, welchen gewaltigen Schlag der Zeitgeist vorbereitete.

Wir wissen wenig von Reimarus; für die Zeitgenossen existierte er nicht, erst Strauß hat ihn in der Literatur bekannt gemacht³⁾. Er war geboren zu Hamburg, den 22. Dezember 1694, und lebte daselbst als Professor der orientalischen Sprachen; er starb 1768. Mehrere seiner Schriften, die alle die Rechte der Vernunftreligion gegen den Kirchenglauben verteidigen, erschienen schon zu Lebzeiten, so z. B. die Abhandlung „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“. Das Hauptwerk jedoch, in dem er seine Angriffe historisch fundamentierte, kursierte zu seinen Lebzeiten als anonymes Manuskript unter seinen Bekannten. 1774 begann Lessing mit der Veröffentlichung der bedeutendsten Fragmente daraus und gab ihrer bis 1778 sieben heraus, was ihm die Fehde mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze eintrug. Das Manuskript des Ganzen, 4000 Seiten stark, findet sich auf der Hamburger Stadtbibliothek. Eine Gesamtausgabe der Werke des Reimarus existiert leider noch nicht. Die Fragmente sind folgende:

Von der Duldung der Deisten.

Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln.

Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können.

Plan ging auf die Schaffung einer großen einheitlichen Religion, die das Wertvolle aller Bekenntnisse in sich vereinigen sollte.

¹⁾ *Historia Christi persice conscripta simulque multis modis contaminata a Hieronymo Xavier, lat. reddita et animadd. notata a Ludovico de Dieu. Lugd. 1639.*

²⁾ Joh. Jakob Heß, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 3 Bde. 1768 ff.*

³⁾ D. F. Strauß, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. 1862.*

Durchgang der Iſraeliten durchs Rote Meer.

Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geſchrieben worden,
eine Religion zu offenbaren.

Ueber die Auferſtehungsgeschichte.

Vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger.

Die Schriſt über den Durchgang der Iſraeliten durchs Rote Meer gehört zum Geiſtreichſten, Wichtigſten und Scharffſinnigſten, was je geſchrieben worden iſt. Sie deckt alle Unmöglichkeiten der Geſchichtserzählung des Prieſterkodes und alle aus der Zusammenarbeit verſchiedener Quellen ſich ergebenden Widerſprüche auf, nur daß Reimarus die wirkliche Löſung des Problems, die Quellenscheidung, nicht im entferntesten ahnt.

Von der Großartigkeit der Darſtellung in dem Fragment „Vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger“ kann man nicht genug ſagen. Dieſe Schriſt iſt nicht nur eines der größten Ereigniſſe in der Geſchichte des kritiſchen Geiſtes, ſondern zugleich ein Meiſterwerk der Weltliteratur. Die Sprache iſt für gewöhnlich knapp und trocken, epigrammatiſch ſcharf, wie die eines Mannes, der nicht ſchreibt, ſondern auf Thatſachen ausgeht. Zuzeiten aber erhebt ſie ſich zu wahrhaft pathetiſcher Höhe. Es iſt, als ob das Feuer eines Vulkans geſpenſtiſche Bilder auf dunkeln Wolken malte. Selten war ein Haß ſo berechtigt, ſelten ein Hohn ſo großartig; ſelten aber auch ein Werk in dem berechtigten Bewußtſein einer ſo abſoluten Superiorität über die zeitgenöſſiſchen Anſchauungen geſchrieben. Und in allem dennoch Ernſt und Würde. Des Reimarus Werk iſt kein Pamphlet.

Leſſing konnte damit nicht einverſtanden ſein. Seine Auffaſſung von der Offenbarung und ſeine Vorſtellung von der Perſon Jeſu waren viel tiefer als die des Fragmentiſten. Er war ein Denker, Reimarus nur ein Hiſtoriker. Aber es war das erſtemal, daß ein hiſtoriſcher Kopf, mit den Quellen vollſtändig vertraut, die Kritik der Ueberlieferung unternahm. Es war Leſſings Größe, daß er die Bedeutung dieſer Kritik erfaßte und ahnte, daß ſie zur Vernichtung oder zur Umbildung des Begriffs der Offenbarung führen müſſe. Er erkannte, daß das hiſtoriſche Element den Rationalismus umbilden und vertiefen würde. Von der Bedeutung des Augenblicks ergriffen, die Skrupel der Familie des Reimarus, die Bedenken Nicolais und Mendelsſohns mißachtend, innerlich ſelbſt bangend für Dinge, die ihm heilig waren, ſchleuderte er die Brandſackel.

Am Schluſſe ſeiner Widerlegung des Fragments verſpottet Semler den Herausgeber durch folgendes Geſchichtchen. Vor dem Lordmayor von London ſteht einer, der der Brandſtiftung angeklagt iſt. Man hat

ihn vom Boden des brennenden Hauses herunterkommen sehen. „Ich kam gestern Nachmittag um vier Uhr“, erzählt er, „auf meines Nachbars Speicher und fand daselbst ein brennendes Licht, das die Bedienten aus Nachlässigkeit vergessen hatten. In der Nacht wäre es heruntergebrannt und hätte die Treppe ergriffen. Damit der Brand am Tage ausbreche, habe ich es auf etliche Bund Stroh geworfen. Als bald fuhr die Flamme zur Luke heraus, die Spritzen kamen herbeigeeilt, und das Feuer, das in der Nacht gefährlich geworden wäre, wurde unverzüglich erstickt.“ „Warum haben Sie das Licht nicht einfach weggenommen und gelöscht?“ fragt der Lordmajor. „Hätte ich das Licht ausgelöscht, so würden die Bedienten im Hause nicht vorsichtiger geworden sein. Nun aber ein so großer Lärm daraus entstanden ist, werden sie künftig acht haben.“ „Seltsam, sehr seltsam“, sagt der Lordmajor. „Er ist wirklich kein Bösewicht, sondern nur nicht richtig im Kopf.“ Und er ließ ihn ins Irrenhaus sperren; dort sitzt er heute noch.

Die Geschichte paßt vortrefflich auf Lessing, nur daß er nicht verrückt war, sondern wußte, was er tat. Er zeigt, wie ein geheimer Feind seine Laufgräben bis an den Wall herangeführt hat, und ruft nach einem, „der dem Ideale eines echten Verteidigers der Religion nur eben so nahe käme“, wie der Fragmentist dem Ideale des echten Bestreiters. Als sähe er wie ein Prophet in die Zukunft, sagt er einmal: „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die christlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“

Reimarus geht aus von der Frage nach dem Inhalt der Predigt Jesu. „Wir haben Grund“, sagt er, „dasjenige, was die Apostel in ihren Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern.“ Was zu Jesu Predigt gehört, ist klar zu erkennen; sie hängt in zwei identischen Sätzen: Befehrt euch und glaubet dem Evangelio, oder, wie es sonst heißt: Befehrt euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.

Das Himmelreich aber muß „nach jüdischer Redensart“ verstanden werden. Der Täufer und Jesus erklären diesen Begriff nirgends; also haben sie ihn in der bekannten und üblichen Deutung wollen verstanden wissen. Damit steht Jesus ganz in der jüdischen Religion. Er setzt die messianischen Erwartungen voraus, ohne sie irgendwie zu corrigieren. Weiterbildner der Religion ist er nur insofern, als er die nahe Wirklichkeit jener Welt von Ideen, die in Tausenden lebendig waren, verkündet.

Einer Unterweisung über das Wesen des Himmelreichs bedurfte

es nicht. Der Katechismus und das Glaubensbekenntnis der ersten Kirche bestanden nur aus einem Satze! Zu glauben war nicht schwer. „Sie durften nur das Evangelium glauben oder, daß Jesus das Reich Gottes bald anfangen würde.“ Da nun viele unter den Juden waren, welche schon auf das Reich Gottes warteten, so war es kein Wunder, daß in ein paar Tagen, ja in ein paar Stunden, etliche Tausend gläubig wurden, denen doch nichts anderes war vorgesagt worden, als daß Jesus der verheißene Prophet sei.

Nur dies, nicht mehr, wußten die Jünger vom Reich Gottes, als sie zu seiner Verkündigung vom Meister ausgeschied wurden. Die, welche sie hörten, konnten nur „auf die gemeine Meinung und Hoffnung davon kommen“. „Durch solche Missionaros konnte unmöglich was anderes abgezielet sein, als daß die unter dem römischen Joche seufzenden, und zu einer Hoffnung der Erlösung längst vorbereiteten Juden jetzt von allen Enden in Judäa rege werden und zu Hause kommen würden.“

Auch konnte Jesus wohl wissen, daß, falls die Leute seinen Boten glaubten, sie sich auch nach einem weltlichen Erlöser umsehen und sich in dieser Absicht an ihn wenden würden. Für jeden Hörer bedeutete das Evangelium also nichts anderes, als daß jetzt unter ihm das Reich des Messias seinen Anfang nehmen würde. Eine Schwierigkeit für die Annahme, daß er der Messias, Gottes Sohn, sei, war für sie nicht vorhanden, denn es lag in diesem Begriff nichts Metaphysisches. Gottes Sohn war das Volk; Gottes Söhne waren die Könige des Bundesvolkes; Gottes Sohn war der Messias in besonderem Sinne. Auch bei den messianischen Ansprüchen Jesu blieb dennoch alles „in den Schranken der Menschlichkeit“.

Weil er für die Zeitgenossen nicht zu erklären brauchte, was das Reich Gottes sei, sind wir übel daran. Aus den Gleichnissen erfahren wir es nicht, denn sie setzen den Begriff voraus. „Wenn wir nicht aus den Schriften der Juden etwas mehr wüßten, was man damals für eine Meinung von dem Messias und dem Himmelreich oder Reiche Gottes gehabt, so würde uns dieser Hauptartikel noch sehr dunkel und unverständlich sein“.

Will man also Jesu Lehre historisch begreifen, so muß man die Katechismusvorstellungen von einer metaphysischen Gottessohnschaft, von der Dreieinigkeit und die sonstigen dogmatischen Begriffe zu Hause lassen und nur auf jüdische Anschauungen ausgehen. Nur die, welche ihre Katechismusvorstellungen in die Verkündigung des Judenmessias zurücktragen, können auf den Gedanken kommen, daß er ein Religionsstifter war. Für die Unbefangenen ist es offenbar, „daß Jesus die jüdische Religion in keinem Stücke abschaffen und statt derselben eine neue hat einführen wollen“.

Aus Mt 5¹⁸ ergibt sich, daß er nicht mit dem Gesetze brach, sondern voll und ganz darin stand. Wenn er überhaupt etwas neues verkündigt, so ist es die Gerechtigkeit auf das Gottesreich hin. Die Gesetzesgerechtigkeit reicht in der Zeit des kommenden Reiches nicht mehr aus; es muß eine neue, tiefere Sittlichkeit entstehen. Diese Forderung ist der einzige Punkt der Lehre Jesu, der jenseits der zeitgenössischen Vorstellungen liegt. Aber mit dieser neuen Sittlichkeit hebt er das Gesetz nicht auf, denn er entwickelt sie als eine Vollendung der alten Gebote. Die Jünger zwar haben später mit dem Gesetz gebrochen. Sie taten es aber nicht auf einen Befehl Jesu, sondern unter dem Druck der Umstände, als sie aus dem Judentum hinausgedrängt wurden und eine neue Religion gründen mußten.

Jesus teilte den jüdischen Partikularismus ganz und unbefangen. Nach Mt 10 verbietet er den Jüngern, den Heiden den Anbruch des Reiches Gottes zu verkündigen. Also kann sich seine Absicht auf sie nicht erstreckt haben. Andernfalls wäre auch das Zögern Petri, Act. 10 und 11, und seine Rechtfertigung der Bekehrung des Cornelius unverständlich.

Taufe und Abendmahl zeugen nicht für die Gründung einer neuen Religion. Zunächst einmal ist der Taufbefehl Mt 28¹⁹ anfechtbar, nicht nur als Wort des Auferstandenen, sondern auch weil er universalistisch ist, die Dreieinigkeit und folglich zugleich die metaphysische Gottessohnschaft Jesu voraussetzt. Damit steht er aber mit der ältesten Ueberlieferung von Gemeindetaufe in Widerspruch, denn damals, wie erfahren es aus der Apostelgeschichte und von Paulus, taufte man nicht auf die drei Personen, sondern auf Jesus den Messias.

Sodann aber ist es fraglich, ob die Taufe überhaupt von Jesus herrührt. Er selbst hat in seinem Leben niemand getauft und keinen Bekehrten zu taufen befohlen. So ist nur die Bedeutung der Taufe, nicht ihre Herkunft sicher. Die Taufe auf den Namen Jesu bedeutete nichts anderes, als daß Jesus der Messias sei. „Denn es war nach Jesu Lehre keine weitere Veränderung in ihrer Religion vorgegangen als daß sie bisher geglaubt an einen Erlöser Israels, der da kommen sollte, nun aber glaubten an einen, der schon gekommen sei“.

Auch das Abendmahl ist keine neue Stiftung, nur eine Episode beim letzten Passahmahl im alten Reich „zur Vorerinnerung an das Passah im neuen Reich“. Ein Abendmahl nach unserem Begriff „losgelöst vom Passah“ war für Jesus und nicht weniger für die Jünger undenkbar.

Gebensowenig wie die „Sakramente“ darf man die Wunder für die neue Religion in Anspruch nehmen. Zunächst mache man sich klar, wie es mit den überlieferten Wundern steht. Daß Jesus Heilungen

verrichtet hat, die im Sinne seiner Zeitgenossen Wunder waren, soll nicht bestritten werden. Sie hatten den Zweck, ihn als Messias zu erweisen. Er verbot, die Wunder auszusagen, wo sie doch unmöglich verschwiegen bleiben konnten, „nur um die Leute dazu begieriger zu machen.“ Andere Wunder jedoch beruhen nicht auf Tatsachen, sondern figurieren nur im Text, weil alttestamentliche Wundergeschichten sich an Jesus in höherer Potenz wiederholen mußten. Wirkliche Wunder hat er nicht getan, sonst wären die Zeichenforderungen unverständlich. In Jerusalem, als alles Volk auf die machtvolle Offenbarung seines Messiasiums harnte, was hätte da ein Wunder für einen Erfolg gehabt! „Wenn nur ein einziges Wunder, öffentlich, überzeugbar und unleugbar von Jesu vor allem Volke an den hohen Festtagen geschehen wäre, so sind die Menschen so geartet, daß ihm alle Welt würde zu gefallen sein.“

Auf diese Volksbewegung wartete er aber vergebens. Zweimal glaubte er, es sei nahe daran. Einmal, bei der Aussendung der Jünger, Mt 10²³, da er zu ihnen sagte: „Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommen wird.“ Er meinte, daß das allenthalben auf die Predigt der Jünger hin ihm zuströmende Volk ihn alsbald zum Messias ausrufen werde. Seine Erwartung ging nicht in Erfüllung.

Das zweite Mal gedachte er die Sache in Jerusalem zur Entscheidung zu bringen. Er zieht auf einem Eselsfüllen ein, damit die messianische Weissagung des Sacharja an ihm in Erfüllung gehe. Wirklich ruft das Volk auch „Hosianna dem Sohne Davids!“ Auf die Seinen gestützt, darf er der Obrigkeit Trotz bieten. Er reißt die Gewalt im Tempel an sich und fordert in glühenden Reden zur offenen Empörung wider den Hohen Rat und die Pharisäer auf, weil sie das Himmelreich verschließen und die andern hindern hineinzukommen. Kein Zweifel, daß er die Menge mitreißen wird! Seiner Sache ganz gewiß beschließt er die große Aufruhrede Mt 23 mit den Worten: „Wahrlich, ihr werdet mich nicht mehr sehen on jetzt an, bis daß ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“, d. h. bis ihr mich zum Messias ausruft.

Aber das Volk in Jerusalem versagte, wie die Galiläer zur Zeit der Aussendung versagt hatten. Der Hohe Rat raffte sich zum Handeln auf. Die freiwillige Verborgenheit, mit der Jesus das Volk zu reizen gedachte, wurde zur unfreiwilligen. Vor seiner Verhaftung kam die Angst über ihn, und am Kreuz beschloß er sein Leben mit den Worten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ „Dieses Eingeständnis läßt sich ohne Zwang nicht anders denken, als daß ihm

Gott zu seinem Zweck und Vorhaben nicht geholfen, wie er gehofft hatte. Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, daß er leiden und sterben wollte, sondern daß er ein weltlich Reich aufrichtete und die Juden aus ihrer Gefangenschaft erlöste . . . und darin hatte ihn Gott verlassen.“

Für die Jünger bedeutete diese Wendung der Dinge die Vernichtung der Träume, um deretwillen sie Jesu nachgefolgt waren. Denn wenn sie etwas um seinetwillen aufgegeben hatten, so war es nur, um es hundertfältig wiederzubekommen, wenn sie einst als Freunde und Minister des Messias, als Richter der zwölf Stämme Israels vor der Welt offenbar würden. Diese sinnliche Hoffnung hat ihnen Jesus nie genommen, sondern sie im Gegenteil darin bestärkt. Als er den Rangstreit entschied und die Forderung der Söhne Zebedäi beantwortete, griff er die Voraussetzung, daß es sich um ein Herrschen handele, nicht an, sondern ließ sich nur über die Art aus, wie sie für den Augenblick das Unrecht auf jene Herrschaft erwerben müßten.

Das setzt voraus, daß der Zeitpunkt der Erfüllung jener Wünsche von Jesus mit den Jüngern nicht allzufern gedacht wurde. So sagt er Mt 16 28: „Wahrlich ich sage euch: Es stehen etliche hie, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Menschensohn sehen kommend in seinem Reiche.“ Da ist nichts zu drehen und zu deuteln: Jesus verheißt die Erfüllung aller messianischen Hoffnungen vor dem Ende jener Generation.

So waren die Jünger auf alles vorbereitet, außer auf das, was eintraf. Von Tod und Auferstehung hatte Jesus ihnen nie ein Wort gesagt, sonst wären sie beim Tode nicht so feig und bei der „Auferstehung“ nicht so überrascht gewesen. Die drei oder vier darauf gerichteten Sprüche sind ihm also später in den Mund gelegt worden, damit es scheinen sollte, als hätte er diese Ereignisse in seinem ursprünglichen Plan vorgesehen.

Wie kamen sie aber über das vernichtende Ereignis hinweg? In dem sie auf die zweite Form der jüdischen Messias Hoffnung zurückgriffen. Bisher hatten sie mit ihrem Meister in der prophetisch-politischen Vorstellung von einem Davidssohn, der sich als messianischer Befreier des Volkes offenbaren würde, gelebt. Daneben bestand aber noch eine andere, alles ins Uebernatürliche wendende messianische Erwartung, die mit Daniel eingesetzt hatte und uns noch aus den Apokalypsen, Justins Dialog mit Trypho und einzelnen rabbinischen Aussprüchen erkennbar ist. Danach — der Fragmentist operiert besonders mit den Aussagen Tryphos — sollte der Messias zweimal erscheinen, einmal in menschlicher Niedrigkeit, das andere Mal in Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels.

Da nun das erste „Systema“, wie Reimarus sagt, durch den Tod Jesu vernichtet war, holten die Jünger das zweite hervor und schufen sich einen Anhang, der mit ihnen die zweite Ankunft des Messias Jesus erwartete. Dem Tode Jesu aber, um mit diesem Ereignis fertig zu werden, gaben sie eine Bedeutung auf die geistige Erlösung, welche aber weder in Jesu noch in ihrem Gesichtskreis gelegen hatte.

Aber diese geistige Deutung des Todes hätte ihnen nichts genügt, wenn sie die Auferstehung nicht dazu erfunden hätten. Zwar unmittelbar nach dem Tode lagen ihnen diese Gedanken alle fern. Sie hatten nur Angst und tagten bei verschlossenen Türen. „Es wagt aber bald einer oder der andere auszuschlüpfen. Sie hören, daß weiter keine gerichtliche Nachfrage nach ihnen geschieht.“ Nun überlegen sie miteinander, was geschehen solle. Zur alten Hantierung zurückzukehren war ihnen zu sauer; die Freunde des Messias hatten auf ihren Reisen das Arbeiten verlernt. Sie hatten gesehen, daß die Predigt des Gottesreichs ihren Mann wohl nährt; auch als er sie ohne Tasche und Geld ausandte, hatten sie nicht gedarbt. Die Weiber, von denen Mt 28, 1 berichtet, hatten es sich angelegen sein lassen, den Messias und seine zukünftigen Minister gut zu beköstigen.

Warum diese Existenz nicht fortsetzen? Es würden sich sicher Gläubige genug finden, sich mit ihnen zusammenzutun, um mit ihnen der zweiten Ankunft des Messias zu harren und in Erwartung der kommenden Herrlichkeit ihre Habe mit ihnen zu teilen. So stahlen sie den Leichnam Jesu, verbargen ihn und verkündigten aller Welt, er sei auferstanden und werde bald wiederkommen. Vorsichtigerweise warteten sie aber mit dieser Botschaft fünfzig Tage, daß der Leichnam, wenn man ihn finden sollte, durch Verwesung unkenntlich wäre.

Zu statten kam ihnen dabei die gänzliche Zerrüttung des jüdischen Staates. Wäre eine richtige Polizeibehörde dagewesen, so hätten sie den Trug nicht organisieren und die kommunistische Gemeinschaft nicht gründen können. So aber wurde die neue Gesellschaft nicht einmal ob des merkwürdigen Todes eines Ehepaars behelligt, das von der Wohnung der Apostel weg begraben wurde, und durfte noch ihr Vermögen für sich einziehen.

Die Parusie¹⁾ ist also die Grundhoffnung des Urchristentums, das ein Produkt dieser Erwartung, nicht so sehr der Lehre Jesu ist. Dann ist aber das Grundproblem der alten Dogmatik die Verzögerung der Parusie. Schon Paulus mußte sich da an die Arbeit machen und im

¹⁾ Parusie (παρουσία) „Ankunft“ ist der schon von Paulus (z. B. 1. Cor. 15, 23) gebrauchte Ausdruck für die Ankunft des Messias-Menschensohnes zum Weltgericht.

II. Theßalonicherbrief alle möglichen und unmöglichen Gründe finden, warum die Wiederkunft sich hinauszog. Reimarus beleuchtet mittheilslos die Lage des Apostels, der die Leute hinhalten muß. Der Autor des II. Petrusbriefes geht schon zielbewußter vor und richtet sich ein, die Christenheit definitiv mit dem Sophisma von den tausend Jahren, die vor Gott wie ein Tag sind, zu vertrösten, wo doch bei der Verheißung nicht mit Gottes-, sondern mit Menschenjahren gerechnet wurde. „Unterdessen haben die Apostel bei der ersten einfältigen Christenheit so viel damit gewonnen, daß, nachdem einmal die Gläubigen damit eingeschläfert worden, und der eigentliche Terminus ganz verstrichen war, die folgenden Christen und Kirchenväter sich durch eitle Hoffnungen bis in alle Ewigkeit halten konnten.“ Das Wort Christi von dem Geschlecht, das vor seiner Wiederkunft nicht sterben wird, setzt zwar dieses Ereignis klärllich auf einen nicht gar entfernten Zeitpunkt fest. Aber da Jesus nicht auf den Wolken des Himmels erschienen ist, „müssen sich diese Worte heutzutage soltern lassen, und nunmehr statt Geschlecht, d. h. Generation, das jüdische Volk bedeuten“. So sind sie durch Ergeetenkunft für alle Ewigkeit gerettet, denn das jüdische Volk stirbt nicht aus.

Im allgemeinen aber „mischen die heutigen Theologen über diese Materie hin“, weil sie ihren Absichten nicht förderlich ist, „und beziehen die Zukunft Christi auf den Wolken auf einen ganz anderen Zweck, als Christus selbst und die Apostel gelehrt haben.“ Unser Christentum beruht auf Trug, insoweit das Nichteintreffen der eschatologischen Erwartungen darin nicht eingestanden ist.

Was bedeuten dieser Tatsache gegenüber alle Wunder, wenn man sie sogar für authentisch halten möchte? „So wenig sich durch Wunder beweisen läßt, daß zweimal zwei fünf machen oder daß ein Zirkel vier Winkel habe: so wenig kann ein Widerspruch, der offenbar in den Lehrsätzen und Geschichten des Christentums liegt, durch eine Menge von Wundern gehoben werden.“ Es hilft auch nichts, daß man sich auf Erfüllung von Weissagungen beruft, denn die matthäischen Konstatierungen „auf daß die Schrift erfüllet würde“ sind alle gekünstelt und unwirklich, und manche Geschichten werden von Jesus, von den Jüngern oder vom Evangelisten in Szene gesetzt, um dem Volk die Erfüllung der Weissagungen vorzuspiegeln.

Das einzige Argument, das das Christentum retten könnte, wäre der Nachweis, daß die Parusie wirklich zu ihrer Zeit eingetreten ist. Er ist aber nicht zu führen.

Dies die Konstruktion des Reimarus. Wir verstehen, daß sein Werk seiner Zeit ein Vergernis sein mußte, da es eine Kampfschrift,

nicht eine objektive historische Studie ist. Aber wir haben kein Recht, es einfach als deistische Schöpfung abzufertigen, wie z. B. Otto Schmiedel¹⁾ es mit einem Wort abtut, sondern es ist an der Zeit, daß dem Reimarus sein Recht werde, und daß man die grandiose historische Leistung in der deistischen Streitschrift anerkenne. Sein Werk ist vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt, denn er hat zuerst die Vorstellungswelt Jesu historisch, d. h. als eschatologische²⁾ Weltanschauung erfaßt. Er hat ein Recht, den Haß in seiner Schrift lodern zu lassen. Die historische Wahrheit war so übermächtig über ihn gekommen, daß er seine Zeit nicht mehr verstehen konnte und es ihrem Glauben nicht mehr zugestehen durfte, er sei so ohne weiteres, wie sein Vorgeben war, aus der Predigt Jesu hervorgegangen.

Dazu kam, daß die Perspektive, in der er die Eschatologie sah, falsch war. Er meinte, es wäre das politisch-davidische Messiasideal gewesen, das Jesu Predigt beherrsche. Alles andere ist nur Konsequenz dieses Grundfehlers. Es war nur eine Nothypothese, daß er das Urchristentum aus einem Betrug herleitete. Die damalige Wissenschaft war eben nicht so weit, daß sie dem, der einmal den eschatologischen Grundcharakter der Predigt Jesu und des Urchristentums eingesehen hatte, den Weg zur historischen Lösung zeigen konnte, sondern sie brauchte mehr als hundertundzwanzig Jahre, bis sie den Abgrund, welchen Reimarus mit einer Nothypothese überbrücken mußte, ausgefüllt hatte.

An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen, ist die ganze Theologie bis Johannes Weiß Rückschritt, denn sie arbeitete mit der Ignorierung oder Verdunkelung des Satzes, daß Jesus, als historische Persönlichkeit, nicht als der Anfänger eines neuen, sondern als die Endererscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätjudentums zu betrachten sei. Jeder Satz von Johannes Weizens „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“, 1892, ist eine Rechtfertigung, eine Rehabilitierung des Historikers Reimarus.

So sieht der Wanderer in der Ebene die ferne Gebirgskette. Dann verliert er sie aus dem Auge. Der Weg windet sich durch Täler langsam aufwärts, nähert sich den Gipfeln immer mehr, bis dieselben, bei einer Biegung des Pfades, vor ihm liegen, nicht in der Perspektive, in der sie ihm in der Ebene erschienen, sondern in ihren wirklichen

¹⁾ Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1902.

²⁾ Mit „Eschatologie“ bezeichnet man in der Dogmatik die Lehre von den „letzten Dingen“. In der Geschichtswissenschaft dienen das Wort und seine Ableitungen dazu, die besondere Färbung zum Ausdruck zu bringen, die die Weltanschauung Jesu und seiner Anhänger durch die Erwartung des baldigen Weltendes empfängt.

Formen. Also erging es der Theologie mit der Eschatologie. Reimarus war der erste, der nach achtzehn Jahrhunderten wieder ahnte, was Eschatologie sei; dann verlor die Theologie sie aus den Augen, um sie erst mehr denn hundert Jahre nachher in ihrer wahren Form, soweit sie historisch bestimmbar ist, zu erkennen, und dies erst, nachdem sie den einzigen Fehler des Reimarus, die Annahme der politisch-irdischen Bedingtheit der Eschatologie, bis fast zuletzt in allen ihren historischen Operationen mitgeschleppt hatte. So teilten sie doch wenigstens den Fehler des Mannes, der nur als Deist, nicht als Historiker für sie existierte, und dessen wahre Größe nicht einmal Strauß, der ihm ein Denkmal setzte, erkannte.

Mag die Lösung bei Reimarus falsch sein: die Beobachtungen, von denen er ausgeht, sind unfehlbar richtig, weil die Grundbeobachtung eben historisch ist. Er hat erkannt, daß zwei messianische Erwartungskreise, ein altprophetischer und ein danielisch-apokalyptischer, im Spätjudentum ineinandergriffen, und hat versucht, sie aufeinander einzustellen, um die wirkliche Bewegung in der Geschichte darzulegen. Er beging dabei den Fehler, beide frei ineinanderlaufen zu lassen, Jesus das davidisch-politische, den Jüngern nach seinem Tode das danielisch-apokalyptische „Systema“ zuzuweisen, statt sie aufeinanderlaufen zu lassen, so daß der messianische König und der Menschensohn sich decken, die altprophetische Anschauung sich in die danielische Apokalypstik einzeichnet und von ihr in die Sphäre des Uebersinnlichen erhoben wird. Aber was bedeutet der Fehler gegenüber der Erfassung des Problems?

Reimarus hat die den Hauptbegriff nicht definierende Verkündigung Jesu und ebenso den raschen und großen Erfolg seiner Predigt als Problem empfunden, und ihn nicht als Religionsstifter und Lehrer, sondern als reinen Verkündiger begriffen.

Die synoptische und johanneische Relation hat er in Einklang gebracht, indem er die letztere tatsächlich ausschaltete. Jesu Stellung zum Gesetz und den Prozeß des Freikommens der Jünger von dieser Stellung hat er so begriffen und dargestellt, daß die moderne Wissenschaft kein Wort hinzuzusetzen hat, sondern froh sein könnte, wenn wenigstens die Hälfte der Theologen darin schon so weit wäre.

Erkannt hat er ferner, daß das Urchristentum nicht etwas ist, das gewissermaßen aus dem Lehrvortrag Jesu herauswuchs, sondern daß es eine Schöpfung auf Grund neuer, zu jener Verkündigung hinzukommender Ereignisse und Verhältnisse ist, womit zusammenhängt, daß Taufe und Abendmahl im historischen Sinn nicht Stiftungen Jesu sind, sondern Schöpfungen der Urgemeinde auf Grund gewisser historischer Voraussetzungen.

Reimarus hat das Auffällige der Tatsache, daß das „Osterereignis“ erst zu Pfingsten verkündigt wird, als Frage erfaßt und zu lösen versucht.

Weiter hat er erkannt, daß die Lösung des Problems des Lebens Jesu das Zusammengehen der historischen und der literarischen Methode bedingt. Er fühlt, daß man mit der Geltendmachung der Eschatologie nicht auskommt, sondern zugleich ein schöpferisches Moment in der Ueberlieferung annehmen muß, auf dessen Konto er Wunder, messianische Geschichten, universalistische Züge, Leidens- und Auferstehungsweissagungen setzt. Auch empfindet er, wie Brede, daß die Verbote bei Heilungen und gewissen Mitteilungen an die Jünger ein Problem sind, das Lösung verlangt.

Noch hervorragender ist seine Beobachtung im exegetischen Detail. Er hat ein unfehlbares Empfinden für lapidare Stellen, wie Mt 10²³ und Mt 16²⁸, die als Knotenpunkte große Zusammenhänge beherrschen und bestimmen. Es gibt eben Historiker von Gottes Gnaden, die von Mutterleib an den Sinn für die Erfassung des Wirklichen haben und wie ein Bach, der sich in seinem Lauf durch keine Felsblöcke und Talwindungen beirren läßt, den wirklichen Weg durch das Labyrinth der berichteten Tatsachen finden. Kein Wissen kann diese geschichtliche Intuition ersetzen, nur daß es die Besitzer im schönen Glauben erhält, sie seien Historiker, und sie so für die Geschichte in Dienst nimmt. In Wirklichkeit aber bereiten sie nur Geschichte vor, indem sie für einen kommenden Historiker Beobachtungen ansammeln, aus denen er dann durch seine natürliche Gabe Vergangenheit zum Leben erweckt. Dester aber leistet das Wissen der Geschichte den „Dienst“, daß es neue historische Erkenntnis, solange es geht, niederhält, alle Möglichkeiten gegen die einzige Wirklichkeit ins Feld führt, eine mit der andern stützt und zuletzt meint, aus Möglichkeiten eine lebendige Wirklichkeit geschaffen zu haben.

Dieses retardierende Wissen ist der Vorzug der Theologie, wo, bis auf den heutigen Tag, bewundernswerte Gelehrsamkeit oft nur dazu dient, sich über elementare Erkenntnis hinwegzutäuschen und das Künstliche an die Stelle des Natürlichen zu setzen. Und dies nicht nur bei denen, die sich verschließen wollen, sondern auch bei solchen, die nach vorwärts streben und denen ihre Zeit Herzogswürde zuerkennt. Dies offenbarte sich typisch darin, daß Semler im Namen der wissenschaftlichen Theologie Reimarus tot machte¹⁾.

Reimarus hatte die fortschrittlerische Theologie diskreditiert. Studenten — Semler erzählt es in seiner Vorrede — wurden irre und

¹⁾ Auch Dö d e r l e i n schrieb eine Apologie Jesu gegen den Fragmentisten. „Fragmente und Antifragmente.“ Nürnberg 1778.

suchten sich einen anderen Beruf. Der große Hallenser — er war geboren 1725 —, der Vorkämpfer für die historische Auffassung des Kanons, der Vorläufer Baur's für die Konstruktion des Urchristentums, wurde gedrängt, dem Nergernis zu steuern. Wie weiland Origenes den Celsus, nimmt er Reimarus Satz für Satz vor, so daß man dessen Werk, wenn es verloren wäre, aus der Refutation rekonstruieren könnte. Semler hatte ihm eben nichts Ganzes und Geschlossenes entgegenzustellen, sondern inauguriert gegen ihn die Ja- und Aber-Theologie, die dann, in den verschiedensten Modifikationen, mehr denn drei Generationen lang mit Reimarus und seiner Erkenntnis fertig zu sein glaubte.

Reimarus — dies das Lösungswort im Kleinkrieg, den Semler führt — kann nicht recht haben, denn er ist einseitig. Jesus und die Jünger haben zwei Lehrarten geübt: eine sinnliche, bilderreiche, aus der jüdischen Sphäre stammend, durch die sie sich den Volksgenossen akkommodierten, um sie unmerklich zu einer höheren Betrachtungsweise mit emporzuheben; daneben eine rein geistige, die jene Bilder entbehren konnte. Beide Lehrarten gingen nebeneinander her, weil es stets Zeitgenossen von beiderlei Fähigkeit und Gemütsverfassung gab. „Dies ist historisch so gewiß, daß der Ungenannte ganz unumgänglich hier seine Angriffe verlieren mußte, weil er bloß die grobe sinnliche Vorstellung annimmt.“

Er hat sie aber nicht verloren; nur daß durch das Ansehen Semlers und die absolute Unfähigkeit der zeitgenössischen Theologie, den Vorsprung, den Reimarus hatte, einigermaßen einzuholen, sein Werk kalt gestellt wurde und seine Anregungen verloren gingen. Wie er keine Vorläufer hatte, so hatte er auch keine Schüler. Sein Werk gehört zu jenen einzig großen Werken, die spurlos vorübergehen, weil sie zu früh gekommen, deren die späteren Generationen nur in bewundernder, nicht in dankbarer Gerechtigkeit gedenken.

Ober kann man sagen, daß Reimarus die jung aufstrebende Wissenschaft seiner Zeit durch seine Wucht erdrückt hat. An Semler rächte er sich, indem er ihn an der historischen Theologie und sogar an der Freiheit der Wissenschaft irre machte. Mit dem Ende der siebziger Jahre lenkt der Hallenser immer mehr in rückwärtliche Bahnen ein, wird der Sache, der er früher gedient, immer mehr untreu, und geht zuletzt so weit, das Wöllner'sche Religionsedikt (1788) gutzuheißen. Ob dieses Wechsels — er starb 1791 — hielten ihn seine Freunde für kindisch.

So bricht die großartige Ouvertüre, in welcher alle Motive der kommenden Leben-Jesu-Forschung anklingen, mit einer jähen Dissonanz ab, bleibt für sich, unvollendet, und leitet zu nichts über.

III. Die Leben-Jesu des älteren Rationalismus.

Johann Jakob Heß. Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 3 Bände mit zusammen etwa 1400 S. Leipzig-Zürich 1768—72. 3. Aufl. 1774 ff. 7. Aufl. 1823 ff.

Frantz Volkmar Reinhard. Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. 500 S. 1781. 4. Aufl. 1798. 5. Aufl. 1830. Die Darstellung folgt der 4. Aufl. Die 5. ist mit Zusätzen von Heubner versehen.

Ernst August Opitz, Prediger in Jschepelin. Geschichte und Charakterzüge Jesu. Jena und Leipzig 1812. 488 S.

Johann Adolph Jakobi, Superintendent zu Waltershausen. Die Geschichte Jesu für denkende und gemüthvolle Leser. 1816. Ein zweiter Band, die Geschichte des apostolischen Zeitalters enthaltend, folgte 1818.

Johann Gottfried Herder. Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien. 1796. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung. Riga. Bei Hartknoch 1797. Siehe Herders ges. Werke. Bd. Suphan. Bd. XIX.

Dem ausgebildeten theologischen Rationalismus, der in der Religion nur das Vernunftgemäße anerkennt und danach ihre Entstehung beurteilt und darstellt, geht ein unausgebildeter, noch halb in dem unbefangenen Supranaturalismus lebender Rationalismus voraus, in den wir moderne Menschen uns fast gar nicht mehr hineindenken können. Wir sehen hier in demselben Bewußtsein Orthodogie und Rationalismus schichtweise übereinandergelagert. Die Vernunftwelt umspielt die noch unangetastete religiöse Welt und gibt sie in eigentümlichen Brechungen wieder, wie ein See, in dem sich eine alte Burg spiegelt.

Dieser unausgebildete Rationalismus fühlt das Bedürfnis — es ist das erstemal in der Geschichte der Theologie — Leben-Jesu zu schreiben. Er ahnt noch nicht, wohin dies Unternehmen führen wird. Die dogmatische Vorstellung von Jesus soll nicht angetastet werden oder wenigstens glaubt man sie nicht anzutasten. Nur in dem irdisch-menschlichen Verlauf des Lebens des Herrn will man klarer sehen. Die

Theologen, die die Aufgabe in Angriff nehmen, meinen nicht mehr zu liefern als nur ein historisches Supplement zum Leben des Gottmenschen Jesus. Diese Leben-Jesu sind also ganz nach dem Rezept des „guten alten Herrn“ geschrieben, der 1829 dem jungen Hase riet, zuerst die göttliche und dann die menschliche Seite des Lebens Jesu darzustellen.

Der Kampf um das Wunder ist noch nicht zum Ausbruch gekommen. Zwar spielt es eigentlich keine Rolle mehr; das Prinzip, daß die Lehre Jesu und die Religion einzig durch ihre innere Vernünftigkeit, nicht durch äußere Beglaubigung zu Recht bestehen, ist anerkannt.

Rationalistisch ist an diesen älteren Werken nur die Darstellung der Lehre Jesu. Auch die am supranaturalsten gehaltenen sind in der Wiedergabe der Verkündigung des großen Lehrers genau so undogmatisch wie die fortgeschritteneren Leben-Jesu. Bei allen versteht es sich ebenfalls von selbst, daß man die Gelegenheit, die Zahl der Wunder zu vermindern, nicht vorübergehen lassen darf. Wo eines natürlich erklärt werden kann, wird keinen Augenblick gezögert. Aber das bewußte Auflösen aller Wunder, das Ausscheiden alles Uebernatürlichen, das in das Leben Jesu hineinragt, finden wir hier noch nicht. So konsequent ist erst Paulus. Der ältere Rationalismus läßt einen Rest Wunder bestehen. Von der Aufklärung des einzelnen hängt es ab, wie groß dieser eiserne Bestand des Uebernatürlichen für ihn ist.

Dabei ist dieser ältere Rationalismus, wie jede kraftvolle Periode des menschlichen Denkens, total unhistorisch. Er sucht nicht die Vergangenheit, sondern sich selbst in der Vergangenheit. Das Problem des Lebens Jesu ist für ihn gelöst in dem Augenblick, wo es ihm gelungen ist, Jesus seiner Zeit nahe zu bringen, ihn als den großen Lehrer der Tugend darzustellen und zu zeigen, daß seine Lehre identisch ist mit der vom Rationalismus vergötterten Vernunftwahrheit.

Die zeitliche Ausdehnung dieses unausgebildeten Rationalismus ist schwer zu bestimmen. Das erste Denkmal desselben für die Leben-Jesu-Forschung besitzen wir in dem Werk von Hefß, das 1768 herauskam. Aber dann ging er neben dem eigentlichen Rationalismus her, ohne durch ihn verdrängt zu werden. Das Leben-Jesu von Hefß erschien noch 1823 in siebter Auflage; das von Reinhard erlebte 1830 seine fünfte. Und als Strauß dem konsequenten Rationalismus ein Ende machte, ging der unausgebildete Rationalismus nicht unter, sondern verbündete sich mit dem Neosupranaturalismus, den Strauß in der Darstellung des Lebens Jesu hervorgerufen hatte, und führt bis heute ein latentes Dasein in einer gewissen konservativen Literatur, nur daß er das Beste, was er hatte, die Unbefangenheit und Ehrlichkeit, verloren hat.

Diese älteren rationalistischen Leben-Jesu gehören, ästhetisch betrachtet, mit zum Ungenießbarsten, was die Theologie überhaupt hervorgebracht hat. Die Sentimentalität in der Schilderung ist grenzenlos. Ebenso grenzenlos, und das ist fast noch schlimmer, ist der Mangel an Respekt für die Sprache Jesu. Er soll vernunftgemäß modern reden. Darum werden alle seine Aussprüche in dem modernsten Hochdeutsch wiedergegeben. Keine Rede bleibt wie sie ist: man zerlegt, paraphrasiert und verlängert sie und, um sie recht lebendig zu machen, gießt man sie in einen frei erfundenen Dialog. In allen diesen Leben-Jesu steht kein einziges seiner Worte in der authentischen Form.

Und doch darf man gegen die Verfasser nicht ungerecht werden. Sie haben es unternommen, Jesum, so gut sie es konnten, ihrer Zeit nahe zu bringen und sind dabei die Bahnbrecher der historischen Erforschung seines Lebens geworden. Für das, was ihren Werken an ästhetischem Sinn und historischem Erfassen abgeht, entschädigt der Reiz des selbstbewußten, unbefangenen Denkens, das darin aufwacht, sich dehnt und reckt und streckt.

Johann Jakob Heß war geboren 1741 und starb 1828. Nachdem er siebzehn Jahre Vikar gewesen, wurde er Helfer am Fraumünster zu Zürich und später Antistes, Vorsteher des Kirchenkonvents. Als solcher leitete er die Züricher Kirche glücklich durch die Gefahren der großen Revolution hindurch. Ein tiefer Geist war er nicht, aber vielbelesen und nicht ohne Gemüt. Als Mensch hat er Herrliches gewirkt.

Sein Leben-Jesu ist noch halb Evangelienparaphrase, weshalb er es auch „paraphrasierende Geschichte“ nennt. Es ruht auf einer harmonisierenden Synopse der vier Evangelien. Der Stoff der Synoptiker wird, wie in allen Leben-Jesu bis auf Strauß, Herder ausgenommen, mehr oder minder willkürlich zwischen den verschiedenen Passagen des vierten Evangeliums untergebracht.

Von den Wundern gesteht er zu, daß sie Anstoß erregen. Aber sie gehören eben zur evangelischen Geschichte und zur Offenbarung. Wäre Jesus nur ein moralischer Lehrer, nicht der Sohn Gottes, so brauchte man sie nicht. Aber man muß behutjam sein und das Wunder nicht um des Wunders willen schätzen, sondern vor allem auf den moralischen Sinn ausgehen. Das war der Fehler der Juden, bemerkt er, daß sie alle Taten Jesu nur von der Seite des Seltsamen und Wunderbaren betrachteten und das Moralische derselben vergaßen. Wir aber laufen Gefahr, aus Abneigung gegen das Wunderbare als solches, Geschehnisse, die in Zusammenhang mit dem Evangelium stehen, aus dem Evangelio verweisen zu wollen.

Es bleiben vor allem bestehen die übernatürliche Geburt und die

leibhaftige Auferstehung, weil an ersterer die Sündlosigkeit Jesu, an letzterer die Gewißheit der allgemeinen Totenauferstehung hängt. Die Versuchung Jesu in der Wüste ist ein Kunstgriff Satans, durch den er zu entdecken hoffte, „ob Jesus von Nazareth wirklich eine so außerordentliche Person wäre, von der er etwas zu befürchten hätte“. Lazari Auferweckung ist authentisch.

Wo es aber geht, wird rationalisiert. Nicht die Dämonen, sondern die gadarenischen Beseffenen sind unter die Säue gefahren. Durch ihr Rasen erschreckt, rannte die ganze Herde den Abhang hinunter, fiel ins Meer und ersoff. Sie aber wurden durch das Eingehen Jesu auf ihre fixe Idee geheilt. Vielleicht aber, meint Heß, wollte der Herr die Gadarener auch auf die Probe setzen, ob sie die Wohltat, die er zweien unter ihnen erwiesen, höher schätzen würden als den Verlust ihrer Schweine. Diese Erklärung samt ihrer Moral brachte es in der Theologie auf etwa sechzig Jahre und ging in ein Dutzend Leben-Jesu über.

Seinem Zweck, „eine jede Angelegenheit so vorzutragen, daß das Fruchtbare und Lehrreiche darin alsbald ins Auge fiele“, kommt Heß so getreulich nach, daß alles unverständlich wird. Die Gleichnisse wandeln in seinen Paraphrasen als verummunte Gestalten einher, wobei die meisten durch die moralischen oder historischen Anspielungen, die er in ihnen entdeckt, ganz entstellt sind. Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden deutet auf einen Mann, der wie Archelaus nach Rom ging, sich die Krönungskrone zu holen, während die Seinen hinter seinem Rücken intriguierten.

Von der einzigartigen Aesthetik der Rede Jesu bleibt nichts. Das Gleichnis vom Säemann beginnt also: „Ein Feldmann ging seinen Acker zu besäen, der an einer Feldstraße lag, hin und wieder etwas felsigten Grund und an einigen Orten Gesträuch hatte, im übrigen aber wohlgebaut und von guter Art war.“ Die Seligpreisung über die Leidtragenden bekommt folgende Form: „Glückselige, die in den Widerwärtigkeiten dieser Zeit wohl erfahren, sich denselben mit Geduld unterziehen; denn solche werden, wo nicht hier bessere Zeiten sehen, doch anderswo Labfal und Trost finden.“

Die Anfrage der Pharisäer an den Täufer wird in Schmierendeutsch dialogisiert. Die Pharisäer: „Wir haben Befehl, dich im Namen unserer Vorsteher zu fragen, für wen du dich ausgiebst. Da man zu dieser Zeit auf den Messias wartet und das Volk nicht ungeneigt scheint, dich für denselben zu halten, so wünschten wir um so mehr, du mögest dich über deinen Beruf und deine Person erklären.“

Johannes: „Man hätte aus meinen Reden schließen können, daß ich nicht der Messias sei. Warum macht man sich so große Gedanken über mir?“ 2c.

Um die Evangelien schriftstellerisch zu gestalten, wird jeder Person eine Charakteristik beigelegt. Von den Jüngern heißt es: „Sie hatten gesunden Verstand, aber sehr eingeschränkte Einsichten; Fähigkeit sich unterrichten zu lassen, aber Trägheit zum Nachdenken; Kenntniß ihrer Schwäche, aber Anhänglichkeit an alte Vorurtheile; Fähigkeit gute Sentiments einzunehmen, aber Schwachheit in Befolgung eines festgesetzten moralischen Plans.“

Die einfachsten Vorgänge geben Anlaß zu sentimentalischen Schilderungen. So wird das Wort: „Es sei denn, daß ihr werdet wie die Kindlein“ folgendermaßen eingeleitet: „Jesus rief einen Knaben, der in der Nähe war, herbei. Der Knabe kam. Jesus bot ihm die Hand und hieß ihn neben sich stehen, näher als alle Schüler, so daß er unter ihnen den ersten Platz einnahm. Dann schlug er seinen Arm um den Knaben und drückte ihn zärtlich an seine Brust. Mit Bewunderung sahen die Jünger zu, was dieses zu bedeuten hätte. Er erklärte es ihnen also“ 2c.

Dabei entgeht Heß dem Komischen nicht. Das Wort Jesu: „Ich bin die Thür“, Joh 10, nimmt folgende Gestalt an: „Es kann niemand, weder als Schaf noch als Hirt, in den Pferch kommen (wenn er nämlich den rechten Weg einschlägt) als insofern er mich kennt, und von mir eingelassen und unter die Herde aufgenommen wird.“

Reinhard's Werk steht bedeutend höher. Der Verfasser ist 1753 geboren. Nachdem er vierzehn Jahre lang als Dozent zu Wittenberg gewirkt hatte, wurde er, 1792, zum Oberhofsprediger in Dresden ernannt. Er starb 1812.

„Ich bin, wie Sie wissen, ein sehr prosaischer Mensch“, schreibt Reinhard an einen Freund. Damit hat er sich selbst am besten gezeichnet. Am meisten sagten ihm die antiken Moralisten zu; er gesteht bei ihnen mehr gelernt zu haben als in einem collegium homileticum. In seinem berühmten System der christlichen Moral (5 Bde., 1788 bis 1815) hat er sie dann auch ausgiebig benutzt. Seine Predigten — sie füllen 35 Bände und wurden zu ihrer Zeit als mustergültig angesehen — sind mit Geist und Tiefe gedacht, aber immer nach demselben Schema ausgeführt. Reinhard's Geist erlaubt sich nur vernünftige, geebnete Wege. Er hat Angst, daß er einmal nicht nach klaren Formeln, nicht verstandesgemäß, sondern mystisch-enthusiastisch denken könnte. Bei allem Vernünfteln und Rationalisiren stehen ihm aber gewisse Säulen der supranaturalistischen Geschichtsauffassung unverrückbar fest.

Auf den ersten Blick sollte man meinen, der Verfasser theile den Glauben an Wunder noch ganz unbefangen. Er erwähnt die Auferweckung

des Jünglings zu Nain und des Lazarus, und nimmt den Taufbefehl des Auferstandenen als ein authentisches Wort an. Aber dann bemerkt man, wie er geistlich fast keine Wunder in seine Darstellung heranzieht, und die Definition, durch die er den Begriff des Wunders von innen auflöst, läßt keinen Zweifel über seine eigentliche Stellung bestehen. Er sagt: „Alles das, was wir wunderbar und übernatürlich nennen, ist beziehungsweise zu verstehen, und zeigt nichts weiter an, als eine unleugbare Ausnahme von dem, was durch die natürlichen Ursachen möglich ist, soweit wir sie kennen und von ihrem Vermögen durch unsere Erfahrung belehrt sind. Der bescheidene Denker wird es in keinem Falle wagen, irgend eine Wirkung für so außerordentlich zu erklären, daß sich Gott zu ihrer Hervorbringung keiner Mittelursachen bedienen konnte, sondern selbst wirken mußte.“

Nicht anders steht es mit der Göttlichkeit Christi. Er setzt sie zwar voraus; aber sein Leben-Jesu führt nicht darauf hin, sondern nur zur Schlußfolgerung, „daß der Stifter des Christentums als ein außerordentlicher göttlicher Lehrer zu betrachten sei“.

Damit diese Einzigartigkeit erkannt werde, muß gezeigt werden, daß sein Plan zur Beglückung der Menschheit unvergleichlich hoch über dem steht, was je ein Held und Weiser erstrebt hat. Reinhard macht den ersten Versuch einer Darstellung der „Lehre Jesu“, die insofern historisch ist, als alles Dogmatische dabei aus dem Spiel bleibt. „Vor allen Dingen sammeln und prüfen wir also, was wir in den Schriften seiner Freunde von dem Entwurfe finden, mit welchem er umgegangen sein soll.“

Zunächst zeigt sich die Größe des Planes Jesu in seiner Universalität, Reinhard führt alle Schwierigkeiten der Aussprüche, welche eine Prerogative Israels statuieren, und widmet ihnen eine längere Darstellung. Er findet die Lösung in der Annahme, daß Jesus in seinem Wirken sich ganz naturgemäß auf sein Volk beschränkt habe und die universalistische Entfaltung seines Planes nur für die Zukunft andeutete.

In der Absicht, „eine allgemeine und für das ganze menschliche Geschlecht wohlthätige Veränderung einzuleiten und ihre Ausführung zu ermöglichen“, knüpft Jesus an die jüdische Eschatologie an. Aber nur der Form nach, da er den Worten Himmelreich und Reich Gottes eine ganz andere Bedeutung gibt. Er bezieht sie auf eine allgemeine moralische Anstalt unter den Menschen. Aber sein Plan stand außerhalb jeglicher Politik. Auf seine Davidsohnschaft hat er nie Anspruch gemacht. Dies war der Grund, warum er sich absichtlich von seiner Familie fernhielt. Auch der Einzug in Jerusalem hatte nichts messia-

nisches an sich. Sein Plan war so unpolitisch, daß er im Gegenteil jede Verbindung zwischen Religion und Staat gelöst haben wollte, um einen Konflikt zwischen beiden Mächten zu vermeiden. Der freiwillige Tod ist aus diesem Bestreben zu erklären. „Er trat vom Schauplatz der Welt durch einen so frühen und schmachvollen Tod ab, weil er das Vorurteil, er beschäftige sich mit der Gründung eines irdischen Reiches, so bald als möglich und auf immer zu vernichten und den Gedanken, Wünschen und Bestrebungen seiner Jünger und Freunde eine andere Richtung geben wollte.“

Um das Reich Gottes zu verwirklichen, mußte er es von irdischen Kräften loslösen und die Religion mit der Moral verbinden. „Das Gesetz der Liebe wurde das unzertrennliche Band, durch welches Jesus Moral und Religion auf immer miteinander vereinigte“. „Moralische Belehrung war der vornehmste Inhalt und der wahre Geist aller seiner Vorträge.“ Sein Bestreben „ging auf die Errichtung einer bloß moralischen Anstalt“.

Es galt also den Aberglauben zu stürzen und die Religion der Vernunft anzuvertrauen. Vor allem mußte das Priestertum seinen Einfluß auf immer verlieren. Dann mußte eine Besserung des gesellschaftlichen Zustandes der Menschheit eingeleitet werden, da durch die sozialen Verhältnisse das Niveau der Moral bedingt ist. Jesus war ein sozialer Reformator. Durch „die höchste Vollkommenheit, welche der gesellschaftliche Zustand haben kann“, sollte „ein allgemeiner Friede allmählich herbeigeführt werden“.

Die Hauptsache blieb aber für ihn die Vermählung der Religion mit der Vernunft. Die Vernunft sollte ihre Freiheit durch die Religion erhalten und diese selbst sollte dem richtenden Urteil der Vernunft nicht entzogen werden, sondern alles prüfen und nur das Beste behalten.

„Die Eigenschaften einer Religion, welche fähig sein soll, die Religion der ganzen Menschheit zu werden, lassen sich nach diesen Voraussetzungen leicht finden: sie muß nämlich sittlich, faßlich, geistig sein.“

Nachdem so der Plan Jesu entwickelt, zeigt Reinhard in einem zweiten Teil, „daß kein großer Mann des Altertums vor Jesu einen wohlthätigen Plan für das ganze menschliche Geschlecht entworfen hat“. Ein dritter zieht dann den Schluß, daß Jesus der einzigartige göttliche Lehrer ist.

Aber ehe dieser Schluß gewagt werden darf, muß noch vorerst gezeigt werden, daß der Plan Jesu keine Chimäre ist. Müßte man seine Unausführbarkeit zugestehen, so gehörte Jesus zu den Schwär-

mern und Enthusiasten. Diese aber, wenn sie auch edel und gut sind, können der Vernunftreligion nur schaden. „Schwärmerei und aufgeklärte Vernunft, wer kann sich diese Dinge in einer Seele vereinigt vorstellen, wenn er die menschliche Vernunft kennt?“

Nun aber ist Jesus kein Schwärmer. „Mit welcher Ruhe, Nüchternheit und Kaltblütigkeit denkt und verfolgt er seinen göttlichen Entwurf!“ Durch die Wahrheiten, die er offenbarte und als göttliche Aussprüche vortrug, hat er die menschliche Vernunft nicht stören, sondern nur leiten wollen. „Man kann die Rechte der menschlichen Vernunft nicht gewissenhafter achten und nicht zärtlicher schonen, als es Jesus tat.“ Nur durch Vernunftgründe will er siegen. „Er verträgt gerne Widerspruch und läßt sich herab, auch die unvernünftigsten Einwendungen und die boshaftesten Vorwürfe mit unglaublicher Geduld zu widerlegen.“

Wie gut, daß Reinhard nicht ahnte, wie enthusiastisch Jesus war und wie er die Vernunft mit Füßen trat!

Aber wo ist nun die Verbindung zwischen dieser von Jesus gelehrtten Vernunftreligion und dem christlichen Dogma, das Reinhard anerkannte? Wie vereinigt er die hier vorgetragene symbolische Auffassung der Taufe und des Abendmahls mit der Kirchenlehre? Auf welchem Weg kommt er vom Begriff des göttlichen Lehrers zu dem des Sohnes Gottes?

Er fühlt sich nicht genötigt auf diese Fragen zu antworten; er stellt sie sich nicht einmal: die beiden Vorstellungskreise laufen für ihn einer in dem andern, greifen aber nicht einer in den andern ein.

Was die Darstellung der Lehre betrifft, so bewegt sich das Leben-Jesu von Opitz in derselben Bahn, wie das Werk Reinhardts. Entstellend wirken aber eine Reihe von Geschmacklosigkeiten und von kraß supranaturalistischen Auffassungen in der Schilderung der Wunder und Erlebnisse des großen Lehrers.

Jakobi schreibt für denkende und gemüthvolle Leser. Er erkennt an, daß in den Berichten manches Wunderbare zu den Tatsachen hinzugekommen ist, hat aber ein starkes Mißtrauen gegen den konsequenten Rationalismus, „dessen nachhelfende Erklärungen oft wunderbarer als die Sache selbst sind“. Etwas Wunderbares muß man bestehen lassen. Aber nicht, um den Glauben darauf zu erbauen: „die Wunder gehören nicht zur Rechtfertigung der Lehre Jesu, sondern zu dem Ehrengeloge seines Lebens“¹⁾.

Ob Herder mit seinen zwei Leben-Jesu unter die älteren Ratio-

¹⁾ Hier wäre etwa noch die Darstellung des Lebens Jesu zu erwähnen, die sich im ersten Teil von Plancks Geschichte des Christentums findet. Göttingen 1818.

nalisten gehört? Ja und nein, wie alle ihre Zeit einzigartig überragenden Geister, die aber doch wieder in gewissen Dingen nicht über dieselbe hinausgeschritten sind.

Eigentlich hat er mit den Rationalisten überhaupt nichts zu tun, da er von ihnen durch die ganze Tiefe seiner Empfindung und durch die Größe seiner künstlerischen Auffassung getrennt ist. Er teilt keine ihrer Geschmacklosigkeiten. Dazu kommt, daß für ihn Probleme in Sicht treten, die der Rationalismus, auch der ausgebildete, überhaupt nie gesichtet hat. Er erkennt, daß alle Harmonisierungen zwischen Synoptikern und Johannes unhaltbar sind, eine Erkenntnis, die er schon in den „Briefen, das Studium der Theologie betreffend“ ausspricht¹⁾. Freilich erfaßt er die Unvereinbarkeit mehr mit dem dichterischen als mit dem kritischen Empfinden. „Was sich nicht vereinigen läßt“, schreibt er in dem Leben-Jesu nach Johannes, „stehe einzeln da, jeder Evangelist mit seinem Verdienst; Mensch, Stier, Löwe und Adler, sie wollen zusammengehen und den Thron der Herrlichkeit tragen, nicht aber in einer Gestalt, in ein Diatessaron koalitiert sein.“ Aber es bleibt ihm die Ehre, als erster und einziger vor Strauß erkannt zu haben, daß man das Leben-Jesu nach den Synoptikern und dasselbe nach Johannes darstellen könne, daß aber ein Leben-Jesu auf Grund der vier Evangelien ein Unding ist. Bei diesem intuitiven geschichtlichen Erkennen ist es nicht zu verwundern, daß ihm die Kommentare der Theologen ein Greuel waren.

Das vierte Evangelium ist nach ihm keine primitive Geschichtsurkunde, sondern ein Protest gegen das enge „palästinensische Evangelium“. Es gibt den griechischen Ideen Raum. Das war durch die Verhältnisse gefordert. „Hinter jenen älteren bloß historischen Evangelien war ein dogmatisch-historisches Evangelium Johannes durchaus nötig“, welches Jesum nicht als jüdischen Messias, „sondern als Heiland der Welt darstellte“.

Die Ergänzungen und Auslassungen dieses Evangeliums sind gleich sinnvoll. Es läßt nur diejenigen Wunder bestehen, die Sinnbilder eines fortgehenden permanenten Wunders sind, durch das der Weltheiland auf das Menschengeschlecht stets gegenwärtig, ununterbrochen wirkt. Die johanneischen Wunder stehen nicht um ihrer selbst willen da. Gar nicht vertreten sind unter ihnen die Heilungen Dämonischer. Sie hatten für die griechisch-römische Welt kein Interesse, und der Evangelist wollte nicht, „daß dieser palästinensische Aberglaube ein wesentlicher Zug des Christentums, ein Vorwurf der spottenden oder ein Glaube der törichtesten Welt werde“. Daß er die Auferstehung des Lazarus erzählt, ist

¹⁾ 1. Aufl. 1780—1781; 2. Aufl. 1785—1786. Editio Suphan Bd. X.

trotz des Schweigens der Synoptiker begreiflich. Diese durften jenes Wunder noch nicht erzählen, „ohne eine nahe an Jerusalem noch lebende Familie dem Haß aufzuopfern, der dem Lazarus namentlich den Tod geschworen hatte“. Johannes aber konnte es ruhig tun, „da zu dieser Zeit Jerusalem wahrscheinlich nicht mehr stand, und jene freundschaftliche Familie in Bethanien vielleicht schon bei ihrem Freunde in der andern Welt war“. In einer Reihe von Leben-Jesu findet sich dann diese naivste der Erklärungen reproduziert.

In den Synoptikern erfasst Herder die Probleme mit derselben intuitiven Erkenntnis. Markus ist kein Epitomator, sondern der Schöpfer des Archityps der synoptischen Darstellung. „Das Markus-Evangelium ist nicht verkürzt, sondern ein eigenes Evangelium. Was andere mehr und anders haben, ist in ihnen dazugekommen, nicht aber in Markus ausgelassen worden. Mithin ist Markus Zeuge eines ursprünglicheren kürzeren Aufsatzes, zu welchem das Mehrere der andern als das, was es ist, als Zugabe zu betrachten wäre.“ Markus ist „die schmucklose Mittelsäule der andern, ihr ungezierter Grundstein“. Die Geburts geschichten der Seitenreferenten bedeuten einen „Zuwachs nach neuen Bedürfnissen“. Aber auch die verschiedenen Tendenzen zeigen den Fortschritt der Zeit. Markus ist noch mild gegen die Juden, weil damals das Christentum noch ganz im Judentum stand. Matthäus ist härter gegen sie, da dies Evangelium zu einer Zeit entstand, wo die Gemeinde die Hoffnung, mit den Juden zusammenzugehen, aufgegeben hatte und unter dem Druck der Verfolgung seufzte. Darum ist der Jesus, der bei Matthäus redet, seiner zweiten Wiederkunft so gewiß und setzt die Verwerfung der jüdischen Nation voraus.

Keine Geschichte darf man aber bei den drei ersten Evangelien ebensowenig suchen wie beim vierten. Sie sind das heilige Epos der Messianität Jesu, in dem die Geschichte des Helden nach dem prophetischen Wort des Alten Testaments dargestellt wird. Auch hierin ist Herder ein Prophet von Strauß.

Im Grund bedeutet Herder eine Reaktion der Kunst gegen die Theologie. Die Evangelien sollen, wenn man darin das Leben Jesu finden will, nicht mit Gelehrsamkeit, sondern mit Geschmack gelesen werden. Dann bildet das Wunder keinen Anstoß. Weder alttestamentliche Weissagungen, noch Weissagungen Jesu, noch Wunder können als Beweise für das Evangelium angeführt werden, sondern nur das Evangelium selbst. Die Wunder sind unkontrollierbar und gehören zum bloßen Kirchenglauben, der sich mehr und mehr in das reine Evangelium verlieren soll. Dennoch sind Wunder in bedingtem Sinne anzunehmen, auf Grund des historischen Zeugnisses. Wer sich diesem ent-

zöge, gliche jenem indischen Könige, der das Eis leugnete, weil es ihm unwahrscheinlich war. Jesus hat sich, um seiner wunderfüchtigen Zeit zu helfen, dazu bequemen müssen, Wunder zu tun. Aber zuletzt verschwindet die Realität eines Wunders dennoch hinter seinem Symbol.

Damit aber gehört Herder, mag er in der Erfassung mancher Probleme seiner Zeit um mehr denn eine Generation voran sein, in die Gesellschaft der primitiven Rationalisten. Er läßt das Uebernatürliche in die Ereignisse des Lebens Jesu hineinragen und fühlt die Nöthigung nicht, vom Standpunkt der Geschichte aus mit dem Wunder aufzuräumen; er hat zur Klärung der Ideen viel beigetragen, aber durch die historische Umgehung der Wunderfrage die Schwierigkeit, welche gehoben werden mußte, ehe man an die wirklich historische Erfassung des Lebens Jesu denken konnte, verschleiert. Man meint, wenn man Herder liest, schon nach Strauß hinüberlangen zu können. Und doch mußte erst ein ganz nüchterner Geist, Paulus, kommen und die Wunderfrage rein historisch in Angriff nehmen, ehe Strauß die Herderschen Ideen so aussprechen konnte, daß sie wirkten; anders gesagt, daß sie Anstoß erregten. In der Theologie werden nämlich die revolutionärsten Einfälle so lange ruhig hingenommen, als sie sich wegen einiger kleiner Konzessionen, die sie machen, schlucken lassen. Es muß erst ein herausstehendes Grätchen das Würgen veranlassen, damit sie von den gefährlichen Ideen Notiz nimmt. Strauß ist Herder, nur mit der kleinen Gräte der konsequenten historischen Wunderverneinung, d. h. Strauß ist Herder, durch den wahrhaftigen Rationalismus des Paulus hindurchgegangen.

IV. Die ersten romanhaften Leben=Jesu.

Karl Friedr. Bahrdt. Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande. Halle, bei J. Fr. Dost. 1782. 816 S. Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser. 1784—1792. 11 Bände mit zusammen 3000 Seiten. Berlin, bei August Mylius. Dieses Werk setzt die Briefe über die Bibel im Volkston fort. — Die sämtlichen Reden Jesu aus den Evangelisten ausgezogen. Berlin 1786.

Karl Heinr. Venturini. Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth. 1. Aufl. 1800—1802. Bethlehem (Kopenhagen). 2. Aufl. 1806. 4 Bände mit zusammen 2700 Seiten. Das Werk erschien anonym. Die Darstellung folgt der zweiten Ausgabe, welche in exegetischen Details von den nicht lang zuvor erschienenen Kommentaren des Paulus abhängig ist.

Es ist ein merkwürdiges Phänomen in der Geschichte der Leben=Jesu-Forschung, daß eine gewisse Halbwissenschaft die entscheidenden Probleme erfaßt und zu lösen versucht, ehe die gemessen einhererschreitende Kunsttheologie an jenem Punkte angekommen ist. So waren es die romanhaften Leben=Jesu Bahrdts und Venturinis an der Wende des XVIII. und XIX. Jahrhunderts, die zuerst eine konsequent natürliche Darstellung der evangelischen Wundergeschichte versuchten. Mehr noch, sie sind die ersten, welche sich nicht mit der einfachen Aufzählung der Perikopen begnügen, sondern den inneren treibenden Zusammenhang der Ereignisse und Erlebnisse Jesu begreifen wollen. Da sie einen solchen bei den Evangelisten nicht finden, tun sie ihn hinzu. Die Annahme der „geheimen Gesellschaft“, deren Werkzeug Jesus ist, ist nur eine Nothypothese. In Wirklichkeit sind diese Leben=Jesu, so romanhaft sie sind, die ersten Leben=Jesu. Die Rationalisten, auch Paulus, stellen die Lehre Jesu dar; Bahrdt und Venturini wagen es, ihn selbst zu malen. Ihre Schilderung ist naiv und phantastisch zugleich, wie die Gestalten, an welchen die Kunst zuerst die lebendige Bewegung darzustellen wagte.

Karl Friedrich Bahrdt wurde 1741 zu Bischofswerda geboren. Mit glänzenden Gaben ausgerüstet, ging er an der schlechten elterlichen Erziehung und an seiner ungezügelter sinnlichen Natur zugrunde. Nachdem er Katechet und nachher außerordentlicher Professor der geist=

lichen Philologie zu Leipzig gewesen war, erhielt er 1766 das consilium abeundi wegen anstößigen Lebenswandels. Nach mannigfachen Abenteuern und nachdem er eine Zeitlang eine Professur in Gießen bekleidet hatte, bekam er unter dem Friedericianischen Minister Zedlitz die venia legendi in Halle. Dort las er vor fast neunhundert Studenten, die durch seine begeisterte Beredsamkeit angelockt waren. Die Regierung hielt ihn, trotz seiner schweren Verfehlungen, um der Fakultät Aergernis zu geben und die Freiheit der Wissenschaft zu schützen. Nach Friedrichs des Großen Tod mußte Bahrdt seine Stellung aufgeben und fing auf einem Weinberg bei Halle eine Gastwirtschaft an. Nachdem er seine Frau verstoßen hatte, lebte er dort mit einer Magd. Die Verspottung des Wöllnerschen Ediktes, 1788, trug ihm ein Jahr Festung ein. Er starb verachtet 1792.

Bahrdt hatte als orthodoxer Prediger angefangen. In Halle gab er den Offenbarungsglauben auf und versuchte die Religion aus der Vernunft zu erklären. Aus jener Zeit stammen die „Briefe über die Bibel im Volkston“, die dann durch die neue Folge „Ausführung des Plans und Zwecks Jesu“ fortgesetzt werden.

Man hat seine Darstellung zu hart beurteilt. Es fehlt darin nicht an wirklich tiefempfundenen Stellen, besonders in den immer wiederkehrenden Ausführungen über das Verhältnis des Wunderglaubens zum wahren Glauben, in welche die eigentliche Schilderung des Lebens Jesu eingebettet wird. Auch die Bemerkungen zur Lehre Jesu sind nicht immer banal. Aber das Ganze als solches ist formlos und unästhetisch, mit Dialogen von verzweifelter Länge ausgestattet. Geradezu verwirrend wirkt die Einführung einer Reihe erfundener Persönlichkeiten, wie Haram, Schimah, Avel, Limmah.

Den Schlüssel zur Erklärung des Lebens Jesu findet Bahrdt in dem Auftreten des Nikodemus und des Joseph von Arimathia. Sie sind nicht Jesu Jünger, sondern gehören den vornehmen Kreisen an. Welche Rolle haben sie im Leben Jesu gespielt und wie kamen sie dazu, sich für ihn zu interessieren? Sie waren Essener. Dieser Orden hatte seine geheimen Mitglieder in allen Gesellschaftskreisen, auch im Hohen Rat. Er hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, das Volk von seinen sinnlichen messianischen Hoffnungen loszureißen und es zu einer höheren geistigen Erkenntnis zu führen. Seine Verbindungen reichten bis nach Babel und Aegypten. Um das Volk aus dem national beschränkten Glauben, der nur Aufruhr und Empörung hervorbrachte, zu befreien, mußte man einen Messias finden, der die falsche messianische Erwartung vernichtete. Darum sahn deten sie nach einem Messiasprätendenten, den sie ihren Zwecken dienstbar machen konnten.

Auf Jesum wurde der Orden gleich bei seiner Geburt aufmerksam. Er war der natürliche Sohn Marias. Das Kind wurde von den Brüdern auf Schritt und Tritt überwacht. Auf den Festen zu Jerusalem machen sich alexandrinische Juden, geheime Essener, an ihn heran, klären ihn über den Priesterbetrug auf, flößen ihm Abscheu vor der Schlächtereier im Tempel ein und machen ihn mit Sokrates und Plato bekannt. Das wird in Dialogen von hundert Seiten Länge geschildert. Bei der Erzählung vom Tod des Sokrates bricht der Knabe in Schluchzen aus, das die Freunde nicht zu stillen vermögen . . . er ist eifersüchtig auf des großen Atheners Märtyrerkrone.

Ein geheimnisvoller Perser gibt ihm auf dem Markt zu Nazareth zwei Geheimmittel: eines für böse Augen, das andere, um Nervenranke zu heilen.

Sein Vater tut das Beste für ihn. Er belehrt ihn, zugleich mit seinem Vetter Johannes, dem späteren Täufer, über Tugend und Unsterblichkeit. Ein Priester aus dem Essenerorden, der sich als Hirt zu ihnen gesellt und in ihr Zwiesgespräch eingreift, führt die Knaben tiefer in die Weisheit ein. Mit zwölf Jahren ist Jesus schon so weit, daß er im Tempel mit den Schriftgelehrten über die Wunder disputiert und die Behauptung ihrer Unmöglichkeit aufstellt.

Als sie sich zum öffentlichen Auftreten reif fühlen, beraten die beiden Bettern, wie dem Volk am besten zu helfen wäre. Sie kommen darin überein, ihm die Augen über Priestertyrannie und Priesterbetrug zu öffnen. Durch Haram, ein hervorragendes Mitglied der essenischen Gesellschaft, wird Lukas der Arzt bei Jesus eingeführt und stellt ihm sein ganzes Wissen zur Verfügung.

Um etwas auszurichten, müssen sie sich dem Aberglauben des Volkes affomodieren und ihre Weisheit unter dem Mantel der Torheit an die Leute bringen, ob die Menge, durch den Schein getäuscht, sich der Vernunftstößenbarung öffnen möchte und nach einiger Zeit imstande wäre, sich vom Aberglauben zu emanzipieren. Jesus sieht sich also genötigt, in der Rolle des erwarteten Volksmessias aufzutreten und sich zu entschließen, mit Wundern und Täuschungen zu operieren. Seine Strupel sind groß. Er muß aber dem Orden gehorchen und wird beruhigt durch den Hinweis auf den hohen Zweck, der mit diesem Verfahren erreicht werden soll. Zuletzt fügt er sich, da ihm nachgewiesen wird, Moses habe es auch nicht anders gemacht. Die hohe Gesellschaft übernimmt die Verpflichtung, die Wunder zu inszenieren und den Vater zu unterstützen.

Bei der Aufnahme Jesu in die Zahl der Brüder des ersten Grades wird ihm eröffnet, daß diese gehalten sind, für die Sache des Ordens

in den Tod zu gehen, wobei der Orden aber verspricht, seine Maschinerien und Einflüsse so spielen zu lassen, daß das Aeußerste jedesmal abgewandt wird und sie auf geheimnisvolle Weise dem Tode entrißen werden.

So beginnt das raffiniert inszenierte Stück, durch welches das Volk zur Vernunftreligion bekehrt werden soll. Die Anhänger des Ordens gliedern sich in drei Klassen: Getaufte, Jünger und Auserwählte. Die Getauften empfangen nur die gewöhnliche populäre Lehre; die Jünger werden näher in die Weisheit eingeführt, erfahren aber die letzten Geheimnisse nicht; die Auserwählten, in den Evangelien auch „Engel“ genannt, sind in alles eingeweiht. Da die Apostel nur den zweiten Grad besaßen, ahnten sie von der geheimen Maschinerie nicht das geringste. Sie waren die eifrigen Statisten. Die von ihnen verfaßten Evangelien berichten daher unbefangen von Wundern, welche doch die Essener inszeniert haben, und schildern uns die Lehre Jesu nur in ihrer populären Form.

Darum ist es uns nicht mehr möglich, immer zu erkennen, wie die als Wunder von ihnen geschilderten Vorgänge zustande gekommen sind. Ob sie aber so oder so erklärt werden, wobei stehengebliebene Andeutungen des Textes wertvolle Fingerzeige geben: sicher ist, daß es bei allen natürlich zugeht. Zur Brotvermehrung bemerkt Bahrdt: „Es ist vernünftiger, hier tausend Möglichkeiten zu denken, wie Jesus hinlängliche Brotvorräte haben und durch die Verteilung derselben die Mutlosigkeit seiner Jünger beschämen konnte, als hier ein Wunder zu glauben.“ Am liebsten möchte er annehmen, daß der Orden in einer Höhle eine große Menge Brotes hatte aufstapeln lassen, von welchem dann Jesu, der am geheimen Eingang stand, jedesmal herausgereicht wurde, während die Apostel das vorige unter die Menge verteilten. Das Meerwandeln ist wohl so zu erklären, daß Jesus auf einem mächtigen schwimmenden Balken den Jüngern entgegenging, welche, da sie den Balken nicht sahen, an ein Wunder glauben mußten. Als Petrus dasselbe versuchte, mißlang es ihm kläglich. Die Heilungen sind der Kunst des Lukas zu verdanken. Er hat Jesum auch auf die merkwürdigen Fälle von Scheintod aufmerksam gemacht, in denen er dann eingriff und den Klagenden die Gestorbenen wiedergab. Dabei verfehlte der Herr aber nie, den Jüngern ausdrücklich zu erklären, daß es sich nicht um wirkliche Tote gehandelt habe. Sie ließen sich jedoch den Glauben an das geschaute Wunder dadurch nicht nehmen.

Jesum hatte zwei Arten zu lehren: eine exoterische, einfache, für das Volk; eine esoterische, geheime, für die Eingeweihten. „Jedem aufmerksamen Bibelleser“, führt Bahrdt aus, „muß es in die Augen

fallen, daß sich Jesus zweierlei Arten des Vortrags bediente. Zuweilen redete er so plan und in einer so allgemein verständlichen Sprache und trug dabei so leichte und der allgemeinen Menschenvernunft so faßliche Wahrheiten vor, daß auch die Einfältigsten ihn verstehen konnten. Manchmal aber redete er auch so mystisch, so dunkel, so verhüllt, daß Worte und Sachen von gemeinen Leuten gar nicht verstanden werden konnten und selbst von Geübteren ohne ein fortgesetztes scharfes Nachdenken nicht zu begreifen waren, sodaß es Joh 6⁶⁰ heißt: „Viele seiner Jünger, die ihm zuhörten, sagten: das sind unverständliche Reden, wer mag sie verstehen?“ Und Jesus selbst leugnete auch dies nicht, sondern sagte nur, daß die Ursache, warum sie diese mystischen Vorträge nicht verstünden, in ihren Vorurteilen liege, welche machten, daß sie alles eigentlich und sinnlich deuteten und den moralischen Sinn seiner Bildersprache nicht bemerkten.“ „Die meisten dieser mystischen Vorträge findet ihr in Johannes, welcher die geheime Logensprache uns größtenteils aufbewahren zu haben scheint.“ So liegt der Schlüssel zum Verständnis der esoterischen Lehre im johanneischen Prolog und in den Reden von der Wiedergeburt. Das Neugeborenwerden ist identisch mit dem Grad der Vollkommenheit, den man in der höchsten Klasse der Bruderschaft erwirbt.

Die Mitglieder des Ordens trafen sich an bestimmten Tagen in den Höhlen des Gebirges. So oft im Evangelium vorkommt, daß Jesus auf einen Berg allein ging, um zu beten, will dies heißen, daß er zu einer solchen geheimen Versammlung sich begab; nur daß es die Jünger natürlich nicht wußten. Der Orden hatte allenthalben seine verborgenen Höhlen, in Galiläa sowohl wie in der Umgebung Jerusalems.

„Nur durch Sinnliches wird Sinnliches überwunden.“ Der Judenmessias muß sterben und auferstehen, damit die falsche populäre Messiasvorstellung erfüllt und zugleich vernichtet, d. h. vergeistigt wird. Nikodemus, Haram und Lukas haben sich in einer Höhle zusammengefunden, um zu beratschlagen, wie man das Ende Jesu planmäßig herbeiführen könne. Lukas garantiert, daß der Herr, auf Grund von Arzneien, die er ihm gibt, die äußersten Schmerzen und Leiden aushalten kann und doch dem Tod einen langen Widerstand entgegenzusetzen imstande ist. Nikodemus macht sich anheischig, im Hohen Räte alles so zu führen, daß die Verurteilung und die Hinrichtung Schlag auf Schlag folgen und der Gekreuzigte nur kurze Zeit am Kreuz bleibt. In diesem Augenblick stürzt Jesus in die Höhle. Er hat kaum Zeit gehabt, den Stein, der den Eingang verdeckt, hinter sich zu schließen, so nahe sind ihm gedungene Meuchelmörder auf den Fersen. Er selbst ist entschlossen zu sterben. Nur muß verhütet werden, daß er einfach

erdolcht wird, sonst ist alles aus. Die Schwierigkeit besteht darin, daß man den Hohen Rat zwingt, ihn demnächst gefangen zu nehmen und zu verurteilen. Fällt er durch einen Dolch, so ist keine Wiederbelebung möglich.

Zulezt gelingt es, alles richtig zu inszenieren. Jesus provoziert die Behörden durch den messianischen Einzug. Die geheimen Essener im Hohen Rat betreiben seine Verhaftung und setzen seine Verurteilung durch. Fast hätte Pilatus alles vereitelt und ihn freigegeben. Jesus bekundet durch Aufschreien und alsbaldiges Sinkenlassen des Kopfes einen raschen Tod. Der Hauptmann war bestochen, daß er ihm kein Wein brechen ließ. Dann kommt Joseph von Ramath, so heißt Joseph von Arimathia bei Bahrdt, nimmt den Leichnam und stellt in der Essenerhöhle Wiederbelebungsversuche an. Da Lukas den Körper des Messias „durch stärkende Mittel vorbereitet hatte, um die entsetzlichen Mißhandlungen, Umherschleppungen, Prügel und endlich die Kreuzigung selbst aushalten zu können“, waren die Wiederbelebungsversuche von Erfolg gekrönt. In der Höhle wurde er ausgezeichnet genährt. „Seine Wunden, da seine Säfte vollkommen gesund waren, heilten sehr leicht, und er konnte den dritten Tag schon wieder auftreten, ohngeachtet die Löcher noch offen waren, welche die Nägel ihm gemacht hatten.“

Am Morgen des dritten Tages drängten sie den Stein, der das Grab schloß, von innen heraus weg. Als er über den Felsen des Berges herabstürzte, erwachte die Wache und ergriff die Flucht. Einer der Essener tritt als Engel zu den Weibern und kündigt ihnen die Auferstehung Jesu an. Kurz darauf erscheint der Herr der Maria. Als sie seine Stimme hört, erkennt sie ihn. „Hierauf sagt ihr Jesus, daß er zu seinem Vater gehe (in den Himmel — im mystischen Sinne des Worts — nämlich unter die Ausgewählten, in die stillen Wohnungen der Wahrheit und Seligkeit — in den Zirkel seiner Vertrauten, wo er ein unsichtbares Leben für seinen Zweck fortlebte), und sie solle seinen Jüngern es sagen, daß er lebe.“

Aus dieser Verborgenheit heraus erschien er den Jüngern mehrmals. Zulezt beschied er sie auf den Ölberg bei Bethanien, wo er von ihnen Abschied nahm. Nachdem er sie vermahnt und jedem um den Hals gefallen, riß er sich auf einmal los und wandelte den Berg hinan. „Da stunden die armen Leute — betäubt — vor Schmerz außer sich — sahen ihm nach, solange sie konnten. Aber je höher er stieg, desto tiefer kam er in die Wolken hinein, die auf dem Berge lagen. Und endlich war er gar nicht mehr zu sehen. Die Wolke nahm ihn weg vor ihren Augen.“

Vom Berge kehrte er in die Mutterloge zurück. Nur selten griff

er noch in die Ereignisse ein, so, als er dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus entgegentrat. Aber unsichtbar leitete er die Geschichte der Gemeinde bis zu seinem Ende.

Venturinis „Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ verhielt sich zu Bahrdts Darstellung wie die Ausführung zum Entwurf.

Karl Heinrich Venturini war 1768 zu Braunschweig geboren. Nachdem er seine theologischen Studien vollendet hatte, suchte er vergebens als Dozent an die Fakultät zu Helmstedt¹⁾ oder als Bibliothekar nach Wolfenbüttel zu kommen. Sein Leben war fleckenlos und seine persönliche Frömmigkeit unantastbar. Aber seine Ideen waren zu frei. Der Herzog von Braunschweig wollte ihm zwar persönlich wohl, wagte aber nicht, ihn gegen den Willen der Konsistorien ins Lehramt zu bringen. So hungerte er sich mit literarischen Arbeiten durch und war zuletzt, 1806, noch froh, eine kleine Pfarrstelle in Hordorf bei Braunschweig zu erhalten. Er ließ die theologische Schriftstellerei beiseite und warf sich ganz auf die Darstellung der geschichtlichen zeitgenössischen Ereignisse, die er in jährlichen Chroniken veröffentlichte, was unter dem napoleonischen Regime kein gefahrloses Tun war, wie er selbst mehrmals erfahren mußte. Er setzte dieses Unternehmen bis 1841 fort. 1849 erlöste ihn der Tod.

Es war unmöglich, dies der Ausgangspunkt Venturinis, daß der edelste Geist sich dem damaligen Judentum anders begreiflich machen konnte, als daß er das Geistige in eine sinnliche, der Phantasie des Morgenländers wohlgefällige Hülle kleidete „und überhaupt seine bessere geistige Welt mit der niedrigen Sinnenwelt derer, die er belehren wollte, in eine solche Verbindung brachte, als es zu seinem Zwecke nötig war“. „Der Gottgesandte war moralisch genötigt, Wunder für die Juden zu sittlichem Zweck zu verrichten, besonders um die vermeintlichen Wunder der Volksbetrüger unschädlich zu machen und das Reich des Satans desto schneller zu zerstören.“

Für unsere medizinischen Kenntnisse existieren seine Wunder nicht. Er heilte niemals ohne Medikamente und führte seine „Reiseapotheke“ stets mit sich. Aus dem Bericht kann man z. B. den Hergang bei der Heilung der Tochter des kananäischen Weibes noch klar erkennen. Die Mutter legt den Fall Jesu dar. Dieser, nachdem er ihre Wohnung erfahren, hält sie durch Reden hin und gibt Johannes einen Wink. Der Jünger geht die Tochter aufzusuchen, gibt ihr eine beruhigende Medizin, und als die Mutter nach Hause kommt, findet sie ein gesundes Kind.

Die Auferweckungen beruhen auf Scheintod, die Naturwunder auf

¹⁾ Die Universität Helmstedt bestand von 1576 bis 1809.

einer genauen Kenntniß der Kräfte der Natur und der Reihenfolge, in der sie die Ereignisse hervorbringt. Eigentlich handelt es sich dabei mehr um ein Vorherwissen als um ein Tun Jesu.

Manche Wunder sind sichtbarliche Mißverständnisse. Nichts einfacher als die Erklärung des Kanawunders. Jesus hatte als Hochzeitsgeschenk einige Krüge guten Weines gebracht und in einer Kammer abgestellt. Als nun der Wein zu Ende war und die Mutter ängstlich wurde, ließ er die Gäste noch warten, da man die steinernen Gefäße zur Reinigung noch nicht mit Wasser gefüllt hatte. Dann befahl er, von seinem Wein einzuschenken, aber niemand zu sagen, woher er stamme. Das warf nun Johannes, als er, ein alter Mann, sein Evangelium schrieb, alles durcheinander, hatte es wohl damals auch nicht genau beobachtet, „vielleicht mit einem Räuschein selbst begabt“ an das Wunder geglaubt, wie die andern. Vielleicht hatte er auch nicht gewagt, Jesum um Aufklärung zu bitten, weil er erst wenige Tage sein Schüler war.

In Aegypten schon hatten die Mitglieder des essenischen Ordens das Kind beschützt. Als es heranwuchs, nahmen sie es in Unterweisung, zugleich mit seinem Vetter Johannes und erzogen beide für die Erlösaufgabe. Während alles Volk im Aufstand das Heil suchte, mußten sie, daß es nur durch eine geistige Erneuerung frei werden könnte. Einst trafen Jesus und Johannes auf eine Schar Aufständischer. Durch seine feurige Rede erschütterte sie Jesus, daß sie das Gottlose ihres Unternehmens einsahen. Einer aus ihrer Mitte stürzte auf ihn zu und legte die Waffen ab: es war Simon, der später sein Jünger werden sollte.

Durch Johannes wird Jesus bei Lazarus eingeführt. Hier kann der Autor es nicht unterlassen, einen kleinen Roman einzufügen. Der Herr ist von dem stillen Reiz der demütigen Maria überwältigt. Aber er weiß, daß sein Beruf ihn frei fordert: so entsagt er und löst mit sanfter Hand die Bande, welche das Mädchen an ihn fesselten. Sie versteht ihn und verlangt nur das eine: ihn mit ihren heiligsten Gedanken auf dem schweren Wege, den er zu des Volkes Erlösung betritt, begleiten zu dürfen.

Als er gegen die dreißiger Jahre ging und durch seine inneren Erlebnisse eigentlich schon weit über die Ziele des Essenerordens hinausgewachsen war, trat er durch die Taufe, die er von Johannes forderte, in sein Amt ein. Während jenes Aktes entlud sich ein Gewitter, und eine Taube, vom jähem Blizstrahl aufgeschreckt, flatterte um Jesu Haupt. Das nahmen die beiden als ein Zeichen, daß Gottes Stunde gekommen sei.

Die Versuchungen in der Wüste und auf der Zinne des Tempels

waren ein Manöver des Pharisäers Zadok, der sich stellte als ob er auf Jesu Pläne einging und Bewunderung für ihn heuchelte, um ihn desto sicherer zu fangen. Derselbe Zadok schürte dann im Hohen Rat wider ihn.

Der Versuch Jesu, den alten irdisch gerichteten Messiasglauben zu erschüttern, mißlang. Auch wuchs der Haß der leitenden Kreise, trotzdem er alles vermied, „ihre Vorurteile zu beleidigen“ und seinen Jüngern deswegen sogar verbot, das Evangelium über die Grenzen des jüdischen Landes hinauszutragen. Auch die Tempelsteuer bezahlte er, obwohl er keine feste Wohnung hatte. Als die Abgesandten Petrum darum angingen, entwickelte sich folgender Dialog:

Steuereinnnehmer (den Petrus abseits ziehend): Wie ist's, Simon? Zahlt der Rabbi das Didrachma zum Tempelschatz oder dürfen wir ihn darum nicht mahnen?

Petrus: Warum sollte ers nicht zahlen? Wie kommt ihr zur Frage?

Steuereinnnehmer: Ihr restiert beide noch vom letzten Nisan. Das besagen unsere Register; wir wollten aus schuldiger Ehrfurcht euren Lehrer nicht daran erinnern.

Petrus: Da will ichs ihm gleich sagen. Er wird die Abgabe gewiß entrichten! Seid nur ruhig.

Steuereinnnehmer: Das freut uns, so bleibt alles in seiner Ordnung und wir haben keine Umstände mit der Rechnung. Gehab dich wohl.

Nachher befiehlt Jesus dem Jünger, einen Fisch zu fangen, ihm aber beim Herausnehmen des Hafens das Maul nicht zu zerreißen, daß er noch zum Einsalzen (!) tauge: dann werde er wohl einen Stater wert sein.

Es galt nun, etwas Entscheidendes zu unternehmen. Auf der großen Versammlung der geheimen Gesellschaft wurde beschlossen, daß Jesus nach Jerusalem ziehen und sich dort öffentlich als Messias ausgeben sollte. Dann sollte er den Versuch wagen, die Menge von ihrem irdischen Messiasglauben loszureißen.

Der Einzug gelang. Alles Volk jubelte ihm zu. Aber als er an die Stelle ihres Messiasbildes ein anderes setzen wollte, von schweren Zeiten der Prüfung redete, die über alle kommen sollten, als er sich nur selten im Tempel zeigte, statt sich an die Spitze des Volkes zu stellen, wurden sie irre an ihm.

Jesus wird überrumpelt und zu Tode gebracht. Hier ist also der Tod keine Komödie, wie bei Bahrdt, die die geheime Gesellschaft in Szene gesetzt. Jesus glaubt wirklich zu sterben und seine Jünger erst im jenseitigen ewigen Leben wiederzusehen. Aber als er so früh den Geist aufgegeben, drängt den Joseph von Arimathia ein dunkles Ge-

fühl, alsbald zu Pontius Pilatus zu laufen und um seinen Leichnam zu bitten. Er bietet dem Statthalter Geld.

Pilatus (finster und ernst): „Auch du erkennst mich! Bin ich denn ein unersättlicher Geizhals? Doch du bist ja ein Jude, wie könnte mich dieses Volk schätzen! Aber wisse, der Römer versteht wahren Edelmut zu schätzen, wo er ihn findet. (Er setzt sich nieder und schreibt einige Worte auf ein Pergamenttäfelchen.) Gib dieses ab an der Wache Befehlshaber! Man wird dir den Leichnam verabsorgen lassen, ich verlange nichts dafür. Er sei dir geschenkt.“

„Eine zärtliche Umarmung seiner Gattin lohnte die schöne Tat des Römers, während Joseph das Prätorium verließ und mit dem auf ihn harrenden Nikodemus nach Golgatha eilte.“

Dort erhielt er den Leichnam, wusch ihn, rieb ihn mit Spezereien ein und legte ihn auf ein Mooslager in dem Steingrab. Aus dem noch immer aus der Seitenwunde rinnenden Blute schöpfte er einige Hoffnung und teilte sie den Essenerbrüdern mit. Diese hatten eine Niederlassung ganz nahe und versprachen über ihn zu wachen. In den ersten vierundzwanzig Stunden zeigte sich keine Lebensregung. Dann kam das Erdbeben. Mitten im grausigsten Tumult ging ein Erlöserbruder in der weißen Ordensstracht auf einem geheimen Pfad zum Grabe. Als er, von Blitzen erleuchtet, plötzlich über der Gruft erschien und die Erde wankte, saßte die Wächter wildes Entsetzen. Sie flohen. Am Morgen hört der Bruder aus dem Grabe einen Laut. Jesus regt sich. Der ganze Orden kommt herbei. Der Herr wird ins Ordenshaus gebracht. Zwei Brüder bleiben am Grabe. Das sind die Engel, welche die Frauen nachher sehen. Im Gärtnergewand erkennt ihn dann die Magdalenerin. Später erscheint er den Jüngern zuweilen aus der Verborgenheit des Asyls, das ihm die Brüder gewähren. Nach vierzig Tagen schied er von ihnen; seine Kraft war aufgezehrt. Mißverständnis schuf aus der Abschiedsszene die Himmelfahrt.

Man schätze diese beiden Leben-Jesu als historische Leistungen nicht zu gering ein. Manches ist sehr fein beobachtet. Bährdt und Venturini haben eben die richtige Empfindung, daß man den Zusammenhang der Ereignisse im Leben Jesu erst schaffen müsse, und daß die Evangelien nur eine Reihenfolge bieten, aber keine Erklärung, wie alles so gekommen ist. Und wenn sie Jesus, indem sie ihn den Plänen der geheimen Gesellschaft unterwerfen, nicht in freier Aktivität, sondern in einer gewissen Passivität darstellen, so werden sie hierin hundert Jahre später durch die eschatologische Schule glänzend gerechtfertigt, die dieselbe merkwürdige Passivität bei Jesus statuiert, indem sie sein Handeln, zwar nicht durch die Pläne der geheimen Gesellschaft, wohl aber

durch den eschatologischen Plan Gottes bestimmt sein läßt. Bahrdt und Venturini sind die ersten, welche den Gedanken durchführen wollen, daß Jesu eigentlichste Aktivität sein Tod war, weil er durch diesen das Reich herbeiführen wollte.

Venturinis „Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ wird bis auf den heutigen Tag fast jährlich neu aufgelegt. Alle romanhaften Leben-Jesu gehen direkt oder indirekt auf den Typus, den er geschaffen hat, zurück. Sein Buch wird ausgeschrieben, wie sonst kein Leben-Jesu, wenn es auch niemand anführt.

V. Der ausgebildete Rationalismus. Paulus.

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Heidelberg, bei C. F. Winter. 1828. 2 Bde. 1192 S.

„Freut euch mit Gottesandacht, wenn es gewährt euch ist,
Dem, so kurz er war, weltumschaffenden Lebensgang
Nach Jahrhunderten fern zu folgen.
Denket, glaubet, folget des Vorbildes Spur.“
(Schlußwort des 2. Bandes.)

Paulus war nicht der vertrocknete Rationalist, als den man ihn gewöhnlich schildert, sondern ein universeller Geist. Nur hatte er, wie Reinhard, eine unbefiegbare Angst vor allem, was die Grenzen des Denkens überschreitet. Das beruht teilweise auf Jugenderlebnissen. Sein Vater, halb Mystiker, halb Rationalist, Diakonus in Leonberg, hatte geheime Bedenken gegen den Unsterblichkeitsglauben und ließ seine sterbende Gattin versprechen, daß sie ihm nach ihrem Tode in leibhaftiger Gestalt erscheinen werde, wenn es eine Möglichkeit gebe. Als sie gestorben war, glaubte er zu sehen, wie sie sich zum Sitzen aufrichtete und wieder niedersank. Von da an war er von dem Verkehr mit den abgestorbenen Geistern überzeugt, und trieb die Phantasie so weit, daß er 1771 seines Pfarramts entsetzt werden mußte. Seine Kinder litten schwer unter der aufgezwungenen Geisterseherei, am schwersten Heinrich Eberhard Gottlob, geb. 1761, der, um Ruhe zu haben, seinem Vater vorgab, er stehe noch in Verkehr mit der Mutter.

Er hatte nur die rationalistische Seite des väterlichen Charakters geerbt. Seine theologischen Anschauungen bildete der Tübinger Stiffter an den Schriften von Semler und Michaelis. 1789 wurde er als Professor der orientalischen Sprachen nach Jena berufen und rückte 1793 in die dritte ordentliche Professur für Theologie ein. Die natürliche Erklärung der Wunder, wie er sie dann auch im Synoptikerkommentar von 1800—1802 vertrat, rief schon 1794 die Entrüstung der Konfistorien Meiningen und Eisenach hervor. Aber ihre Petition um Absetzung des Professors hatte keinen Erfolg, da Herder, als Präsident

des Konsistoriums, ihn schützte. 1799 versuchte Paulus als Prorektor seinen Kollegen Fichte im Atheismusstreit zu retten, aber vergebens, wegen des leidenschaftlichen Vorgehens des Angeschuldigten.

Mit Schiller, Goethe und Wieland standen er und seine lebhafteste Frau, die als Schriftstellerin wirkte, in freundschaftlichem Verkehr.

Als der Jenaer Kreis sich lichte, folgte er 1803 einem Ruf des Kurfürsten Maximilian Joseph II. von Bayern als Konsistorialrat und Professor nach Würzburg. Dort wollte der liberale Minister Montgelas eine Universität der Aufklärung gründen: unter anderen waren Schelling, Hufeland und Schleiermacher als Dozenten in Aussicht genommen. Die katholischen Seminaristen mußten die Vorlesungen des protestantischen Theologen hören, da er keine protestantischen Zuhörer hatte. Er las zunächst über Enzyklopädie.

Der Plan schlug fehl. Paulus verzichtete auf die Professur und wurde 1807 bayrischer Schulrat. Als solcher arbeitete er an der Reorganisation des bayrischen Schulwesens zur selben Zeit wie Hegel. Er blieb bei dieser Tätigkeit, die er als seine besondere Pflicht ansah, vier Jahre. Dann ging er 1811 als Professor nach Heidelberg. Dasselbst starb er 1851, neunzig Jahre alt. Einer seiner Aussprüche, etliche Stunden vor seinem Tode, war: „Ich stehe rechtschaffen vor Gott, durch das Wollen des Rechts.“ Sein letztes Wort: „Es gibt eine andere Welt.“

Die vierzig Jahre der Heidelberger Zeit waren ungemein fruchtbar; es gab kein Gebiet des Wissens, über das Paulus nicht schrieb. Er äußerte sich über Homöopathie, über Pressfreiheit, über akademische Freiheit und über Duellunfug. 1831 schrieb er über die Judenfrage; da zeigte sich der alte Rationalist als ein schlimmer Antisemit, was ihm den Hohn Heines eintrug. In Politik und Verfassungsfragen verfocht er seine Ansicht so offen und männlich, daß er verwarnt werden mußte. Für Philosophie hatte er das lebhafteste Interesse. In Jena hatte er sich, zugleich mit Schiller, viel mit Kant beschäftigt. Ein besonderes Verdienst erwarb er sich durch die Herausgabe der Schriften Spinozas und einer Biographie des Denkers, 1803, als der Neospinozismus in die deutsche Philosophie eindrang. Er fühlte sich als Wächter der Philosophie. Sowie er etwas Phantastisches darin entdeckte, schlug er Lärm. Sein bester Haß galt Schelling, der in demselben Hause zu Leonberg, vierzehn Jahre nach ihm, geboren war und den er als Kollegen in Jena und Würzburg getroffen hatte. Was er an offenen und anonymen Schriften gegen den „Charlatan, Taschenspieler, Spekulant und Obskuranten“, wie er ihn titulierte, schrieb, füllt eine ganze Bibliothek. Als Schelling 1841 nach Berlin

berufen wurde, und im Winter 1841—1842 seine Offenbarungsphilosophie las, ob welcher die Berliner Reaktion ihn als ihren großen Bundesgenossen pries, packte den achtzigjährigen Rationalisten die Wut. Er hatte das Kolleg nachschreiben lassen und veröffentlichte es mit kritischen Anmerkungen unter dem Titel „Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung, der allgemeinen Prüfung vorgelegt durch Dr. H. E. G. Paulus“, Darmstadt 1842. Schelling war außer sich und zog „den schamlosen Sünder“ wegen unbefugten Nachdrucks vor Gericht. Das Buch wurde in Preußen mit Beschlag belegt. Aber die Gerichte entschieden zugunsten von Paulus, der kalt erklärte, „die Schelling'sche Philosophie erscheine ihm als ein Attentat auf die gesunde Vernunft, dessen Entlarvung mit allen Mitteln ein gemeinnütziges Werk, ja geradezu ein Pflicht sei“. Er erreichte auch, was er wollte: Schelling verzichtete auf die *venia legendi*.

Zulezt ragte der alte Rationalist wie eine fremde Gestalt in eine neue Zeit hinein, die ihn nicht verstand. Sie warf ihm vor, daß er stehen geblieben sei; er zieh sie des Mangels an ehrlicher Wahrhaftigkeit. Seine Rückständigkeit und seine Einseitigkeit machen seine Bedeutung aus. Indem er die rationalistische Erklärung konsequent durchführte, hat er ein größeres Verdienst um die Theologie, als ihm die Leute, die sich so sehr über ihn erhaben dünken, zugestehen wollen.

Sein Leben-Jesu ist ungeschickt angelegt¹⁾. Der erste Teil bietet eine historische Erläuterung aller Perikopen; der zweite ist eine mit Zusätzen durchzogene Synopse. Von einem Erfassen des Aufstieges des Lebens Jesu ist keine Rede. Darin steht er hinter Venturini weit zurück. Genau besehen ist sein Werk nur eine erläuterte Evangelienharmonie, welcher der Plan des vierten Evangeliums zugrunde liegt.

Das Hauptinteresse geht auf die Wundererklärungen. Zwar wehrt sich der Verfasser dagegen. „Mein größter Wunsch ist“, sagt er in der Vorrede, „daß meine Ansichten über die wunderbaren Erzählungen bei weitem nicht für die Hauptsache genommen werden möchten. Ach wie leer wäre die Gottandächtigkeit oder Religion, wenn das Wohl davon abhinge, ob man Wunder glaube oder nicht!“ „Das Wunderbare von Jesus ist er selbst, sein rein und heiter heiliges, und doch zur Nachahmung und Nacheyerung für Menschengeister echt menschliches Gemüt.“

Darum ist die Wunderfrage eine Nebenfrage; die beiden Punkte,

¹⁾ Ganz durch die Paulusschen Kommentare inspiriert ist das Leben-Jesu von Greiling, Superintendent zu Aschersleben. „Das Leben Jesu von Nazareth. Ein religiöses Handbuch für Geist und Herz der Freunde Jesu unter den Gebildeten.“ Halle 1813.

auf die es ankommt, sind immer zum voraus sicher: 1. daß die unerklärlichen Aenderungen in dem Naturverlauf eine geistige Wahrheit weder umstoßen noch beweisen können, 2. daß jedes Geschehen in der Natur nur ein Ausfluß der Allmacht Gottes ist.

„Die Evangelisten haben Wunder erzählen wollen. Daran ist nicht zu zweifeln. Wer wollte leugnen, daß Wunder zu ihrer Zeit im Plan Gottes lagen, sofern nämlich durch unerklärliche Tatsachen die Gemüther erschüttert werden sollten? Diese Wirkung aber ist vollbracht. In den vom Wunderbaren entfernten Zeitaltern, beim Fortrücken der Verstandesbildung unter den zum Christentum aufgeregten Nationen, muß die Verständigkeit befriedigt werden, wenn die Gültigkeit der Sache fort dauern soll.“

Da nun auch das gesetzmäßige Wirken in der Natur Wirken Gottes ist, so bestehen die biblischen Wunder darin und nur darin, daß Augenzeugen Geschehnisse berichten, deren Mittelursachen sie ignorierten. Ihre Kenntnis der Naturkräfte reichte nicht hin, das Gesehene zu begreifen. Für den, der die Zwischenursachen aufdeckt, bleibt dann das Faktum als solches bestehen, nicht aber das Wunder.

Eine Wunderfrage gibt es also nicht, oder nur für die Menschen, welche „von dem zweifelhaften Wahn beherrscht sind, wie wenn irgend die Naturkräfte ohne Gott, oder auch Gottes Sein ohne das vollständige Dasein aller der durch immerwährendes Werden sich entwickelnden Urkräfte wahrhaft zu denken wäre“. Aus der Ursünde, die innere Einheit von Gott und Natur aufzulösen, das Deus sive natura des Spinoza zu negieren, geht das Problem der Wunder hervor. Für die normale Vernunft handelt es sich nur darum, die Mittelursachen der Wunder Jesu aufzudecken.

Zwar ein Wunder läßt Paulus bestehen: das Geburtswunder, oder doch wenigstens die Möglichkeit davon, sofern nämlich Maria durch heilige Begeisterung die Hoffnung und die Kraft zur Erzeugung des großen Sohnes erhält, in dem der Messiasgeist Wohnung nimmt. Hier lehnt er die natürliche Zeugung indirekt ab und will die Empfängnis als eine Tat des Selbstbewußtseins der Mutter ansehen.

Mit den Krankenheilungen verhält es sich sehr einfach. Bald wirkte Jesus durch seine geistige Kraft auf das Nervensystem ein, bald gebrauchte er nur ihm bekannte Heilmittel; so z. B. für die Blindenheilungen. Auch die Jünger sandte er, nach Mt 6⁷ und 13, nicht ohne Heilmittel aus, denn das Öl, womit sie die Siechen salben sollen, ist natürlich ein Heilmittel, und die Dämonenaustreibung wurde auch zum Teil mit nervenberuhigenden Mitteln geübt.

Diät und Nachbehandlung spielten eine große Rolle, nur daß uns

die Evangelisten, weil es eben nicht öffentlich gesagt war, so wenig darüber berichten. So wird in Mt 9²⁹ das Wort „Diese Art geht nicht aus, außer durch Beten und Fasten“ als Ermahnung an den Vater gedeutet, wie er die akute Heilung des epileptischen Knaben zu einer dauernden machen könne, indem er ihn nämlich strenge Diät halten läßt und sein Gemüt durch Gebet und Andacht stärkt.

Die Naturwunder erklären sich von selbst. Das Meerwandeln ist eine Vision der Jünger. Jesus ging an der Küste entlang und wurde im Nebel von den geängstigten Insassen des Boots für ein Gespenst gehalten. Petrus warf sich auf seinen Ruf ins Wasser und wurde versinkend von Jesus an den Strand gezogen. Als sie den Herrn ins Schiff genommen hatten und um die Bergspitze bogen, waren sie aus der Achse des Sturmes heraus und meinten, er habe das Wetter beschworen. Nicht anders war es, da er schief und von ihnen im Sturm geweckt wurde. Er redete zu ihnen von Sturm und Wetter; sie drehten um den Berg, der ihnen alsbald den Talwind abschnitt, und machten sich nun miteinander Gedanken darüber, daß auch Wind und Meer ihrem Messias gehorchten.

Mit der wunderbaren Speisung verhält es sich also. Als Jesus die hungernde Menge sah, sagte er zu seinen Jüngern: „Wir wollen den Reichen darunter ein gutes Beispiel geben, daß sie ihre Vorräte mitteilen“, und fing an, seinen und seiner Jünger Proviant an die zunächst Gelagerten auszugeben. Das Vorgehen wirkte, und alsbald war Speise die Fülle da.

Die Erklärung der Verkörperung ist etwas komplizierter. „Als Jesus noch mit den Wenigen in dieser Gebirgsgegend verweilte, hatte er auf einem hohen Berge eine nächtliche Zusammenkunft mit ein paar Ehrwürdigen, die von seinen drei Begleitern für Mose und Elia gehalten wurden. Nachrichten gaben ihm nach Lk 9³¹ diese Unbekannten, was ferner zu Jerusalem für ein Ausgang bevorstehe; als frühe, beim Sonnenaufgang, die drei begleitenden Lehrschüler halb und halb erwachten, von der Bergkluft, wo sie schliefen, hinausblickend Jesus und die beiden Fremden auf der höheren Bergspitze von der aufsteigenden Sonne bestrahlt erschauten, bald von einem drohenden Ausgang in der Hauptstadt, bald von Pflicht und Hoffnung der Standhaftigkeit sprechen hörten, endlich auch eine Aufforderung an sie selbst erhörten, wie sehr ihnen Jesus immer der geliebte Sohn der Gottheit bleiben solle, den sie zu hören hätten. . . Schlaftrunkenheit und die auf jenen Gebirgen beim Sonnenaufgang hin- und herziehenden Herbstgewölke ließen sie von diesem allem nichts Klares auffassen. Um so wunderbarer blieb der dunkle, schwebende Eindruck, höheren Erschei-

nungen nahe gewesen zu sein. . . Die drei auf dem Berge Mitgewesenen kamen nie darüber zu etwas Bestimmterem, weil ihnen Jesus von dem, was sie gesehen haben mochten, vor der Beendigung zu reden verbot."

In seinem Element ist der Verfasser bei den Totenerweckungen. Hier hat er die nie versagende, von Bahrdt übernommene Erklärung parat, daß es sich nur um Scheintote gehandelt habe. Man sollte diese Erzählungen gar nicht „Totenaufuerweckungen“ überschreiben, sondern etwa „Jesus bewahrt vor zu frühem Begrabenwerden“. Man begrub in Judäa drei Stunden nach dem Tode. Wie viele Scheintote mögen da in ihrer Gruft erwacht und dann erst elend zugrunde gegangen sein! So bewahrt er, durch eine innere Ahnung getrieben, auf Grund der Schilderung des Vaters, Jairi Töchterlein davor, in kataleptischer Erstarrung begraben zu werden. Dieselbe Ahnung treibt ihn, den Sargdeckel am Tor zu Nain emporzuheben, um noch Lebenszeichen an dem Sohn der Witwe, deren Jammer ihm ins Herz schneidet, zu entdecken. Von keiner andern Ahnung bewegt, verlangt er, an das Grab des Lazarus geführt zu werden. Als man den Stein wegwälzt, sieht er den Freund aufgerichtet und ruft voller Freude „Komm heraus“.

Bei der jüdischen Wundersucht wurde „alles der Gottheit unmittelbar zugeschrieben und eben deswegen über die Mittelursachen und dann über die Verhütung des Entsetzlichen, lebendig begraben zu werden, leider! nicht gedacht“. Warum wundert sich dann aber Paulus nicht darüber, daß Jesus die Leute nicht über das Verbrecherische des zu frühen Begrabens aufgeklärt hat, statt seine Intimen sogar an Wunder glauben zu lassen? Hier richtet sich die Hypothese von selbst, obwohl sie auf der richtigen Voraussetzung der abnorm häufigen Fälle von Scheintod im Morgenlande beruht.

Mit Jesu eigener „Auferstehung“ kann es keine andere Verwandtnis haben, wenn man an der Tatsache festhalten will, daß die Jünger ihn in einem natürlichen Leib, die Hände von den Nägeln durchbohrt, Speise und Trank zu sich nehmend, gesehen haben. Der Kreuzestod erfolgte nämlich durch nach innen fortschreitende Erstarrung. Es war die langsamste Todesart. Josephus erzählt in seinem Werke contra Apionem, daß er von Titus in Thesoa drei Gekreuzigte, die er kannte, losgebeten habe. Zwei starben, einer wurde am Leben erhalten. Nun „starb“ aber Jesus auffallend rasch. Der laute Ruf, bevor er das Haupt sinken läßt, zeigt an, daß seine Kraft noch lange nicht erschöpft war, sondern daß es sich nur um eine totenähnliche Erstarrung gehandelt haben kann. Bei solchen Erstarrungen dauert die Periode des Sterbens bis zur Verwesung. „Nur diese zeigt das vollendete Abgestorbensein.“

„Auch die Grundkraft des Lebens Jesu würde, wie ein letztes Fünkchen, ohne neue Nahrung allmählich ganz erloschen sein, wenn nicht die Vorsehung für ihren Liebling auf unbekanntem Wege das gewirkt hätte, was sie bei andern durch bekanntere Kunst und Menschenhände wirken läßt.“ Der Lanzenstich, den wir mehr als leichte Ritzung zu denken haben, bedeutete einen Aderlaß. Das kühle Grab und die Spezereien setzten die Wiederbelebung fort, bis dann das Gewitter und das Erdbeben Jesum vollends zur Besinnung brachten. Glücklicherweise wurde so auch der Stein von der Oeffnung entfernt. Der Herr legte die Binden im Grab ab und verschaffte sich einen Gärtnersanzug. Darum meint Maria, Joh 20¹⁵, mit dem Gärtner zu reden. Durch die Frauen bestellt er die Jünger nach Galiläa und macht sich selbst dahin auf den Weg. Bei Emmaus, zur Dämmerstunde, begegnet er zwei Anhängern, die ihn zunächst ob seines durch das Leiden entstellten Gesichtes nicht erkennen. Aber seine Art, die Dankagung beim Brotbrechen zu üben, und die nägeldurchbohrten Hände offenbaren ihnen, wer er ist. Durch sie erfährt er, wo die Jünger sind, kehrt nach Jerusalem zurück und tritt unverhofft bei ihnen ein. So erklären sich das nach Galiläa weisende Wort und die scheinbar widersprechenden jerusalemitischen Erscheinungen.

Thomas war nicht zugegen gewesen und durfte später die Hände in die Wundmale legen. Nur Mißverständnis kann in dem an ihn gerichteten Worte Jesu einen Tadel finden. Was heißt denn: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben? Es ist eine Seligpreisung an Thomas für das, was er im Hinblick auf die folgenden Generationen getan hat. „Jetzt“, sagt er, „bist du, Thomas, überzeugt, weil du so ganz entschieden mich gesehen hast. Glückselig sind die, die jetzt oder künftig mich nicht sehen können; denn nunmehr können sie fest überzeugt werden, weil du dich auf eine solche Art überzeugt hast, daß dir, dem Fühlenden, über mein körperliches Belebtesein kein Zweifel übrig sein kann.“ Ohne Thomas' Verstandesart wüßten wir heute nicht, ob es sich um ein Gespenst oder eine wirkliche Erscheinung des Wiederbelebten gehandelt hat.

So lebte Jesus mit ihnen vierzig Tage, war auch mit ihnen in Galiläa. Infolge der erduldeten Mißhandlung war er für lange Anstrengungen nicht stark genug; er lebte in der Stille und sammelte Kräfte für die kurzen Augenblicke, wo er im Kreis der Seinen erschien und sie belehrte. Als er das Ende nahe spürte, kehrten sie nach Jerusalem zurück. Auf dem Ölberg, im Morgenjonnenglanze, versammelt er sie ein letztes Mal. Segnend erhebt er seine Hände über sie; mit segnend erhobenen Händen geht er von ihnen fort. Eine Wolke

legt sich zwischen sie und ihn, sodaß ihm ihre Blicke nicht lange zu folgen vermögen. Und alsbald stehen die weißgekleideten ehrwürdigen Männer da, die die Intimen schon auf dem Verklärungsberg für Moses und Elias gehalten, die aber in Wirklichkeit zu Jesu geheimem Anhang in Jerusalem gehören, und vermahnen sie, nicht stehen zu bleiben, sondern sich aufzuraffen.

Wo aber Jesus wirklich starb, erfuhren sie nie. Darum erzählten sie seinen Abschied als Himmelfahrt.

Im übrigen ist dieses Leben Jesu nicht ohne Gemüt geschrieben. In einzelnen Momenten der Begeisterung redet der Verfasser sogar in kühnen Versen. Wenn nur nicht der Mangel an jeglichem natürlichen ästhetischen Sinn alles zerstörte! Vor allem verfällt Paulus immer wieder in eine blutrünstige Sprache. Die Episode vom Tod des Täufers ist überschrieben „Hof- und Priesterränke steigern sich bis zum Kabinettsjustizmord“. Auch sonst verdirbt die Banalität viel. Statt Jünger sagt er immer „Lehrschüler“, statt Glauben „Ueberzeugungstreue“. So lautet das Wort des Vaters des epileptischen Knaben an Jesus, statt: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“: „Ich bin überzeugungstreu; hilf auch, wenn ich Mangel in der Ueberzeugungstreue habe.“ —

Das schöne Wort: „Eins ist not“, in der Geschichte von Maria und Martha, wird dahin gedeutet, daß auch ein Gang für das Essen genug gewesen wäre. Die Szene im Hause zu Bethanien wird überschrieben: „Gemütlichkeit Jesu unter Mitempfindenden in einem freundlichen Familienleben zu Bethanien. Ein Messias ohne steifes Feierlichkeit.“ Für den Ausspruch über den Zinsgroßchen wird folgende Auslegung gefunden: „So lang ihr der Römer, damit doch einige Ordnung bei euch sei, bedürft“, sagt Jesus, „habt ihr ihnen auch die Mittel dazu zu gewähren. Wäret ihr nur für euch, so brauchtet ihr nur Gott zu dienen.“

Von den geschichtlichen Problemen interessiert sich Paulus am meisten für die Vorstellung von der Messianität und die Frage des Verrats des Judas. Seine fünfundsechzig Seiten über die Geschichte des Messiasbegriffes sind eine wirkliche Leistung. Die messianische Vorstellung, führt er aus, geht auf das davidische Reich zurück; die Propheten steigerten sie ins Religiös-Erhabene; unter den Makkabäern sank das Ideal des königlichen Messias zu Boden; an seine Stelle trat die Vorstellung von dem überweltlichen Erlöser. Falsch ist nur, daß Paulus annimmt, die nachmakkabäische Zeit wäre zur politisch-davidischen Erwartung zurückgekehrt. Hingegen deutet er den Tod richtig als eine

Leistung, mit der Jesus die Menschensohn-Messianität zu erwerben gedachte.

Zur Frage des Hohenpriesters bemerkt er, daß sie sich nicht auf die metaphysische Gottessohnschaft, sondern auf die Messianität im alt-hebräischen Sinne bezog, weshalb der Herr auch mit dem Hinweis auf das Kommen des Menschensohnes geantwortet habe.

Die Bedeutung der Eschatologie für die Predigt Jesu ist klar erfaßt. Nur verdirbt Paulus diese Erkenntnis alsbald dadurch, daß er den wiederbelebten Herrn alle diesbezüglichen Fragen der Jünger mit der Vermahnung abschneiden läßt, „daß sie selbst, es komme alles übrige früher oder später, auf diese oder jene Weise, das Ihrige indes tun oder getan haben sollten“.

Wie wurde Judas zum Verräter? Er glaubte an Jesu Messianität und wollte ihn zwingen, sich als solchen zu erklären. Die Gefangennahme erschien ihm als das beste Mittel, das Volk zu entflammen, daß es sich für ihn erklärte. Aber die Ereignisse überstürzten sich. Die Nachricht von der Gefangennahme verbreitete sich wegen des Festes nur sehr langsam. In der Nacht, „da das Volk das Passahmahl ausschloß“, wurde Jesus verurteilt, am Morgen, ehe es recht erwacht war, zur Kreuzigung geschleppt. Ehe es davon wußte, war er tot. Da verzweifelte Judas, ging hin und erhängte sich. „Judas steht in der Leidensgeschichte als ein schreckendes Warnungsbeispiel solcher vor uns, die ihre Verständigkeit zur Schlaueit werden lassen und das in der Tat geschätzte Gute auch durch schlechte Mittel und Ränke verwirklichen zu dürfen sich berechnen, weil sie ihre Leidenschaft für Eigennützigkeit zu verbessern in sich selbst vernachlässigen.“

Das war das konsequent rationalistische Leben-Jesu, welches so viel Widerspruch hervorrief und durch Strauß sieben Jahre nach seinem Erscheinen tot gemacht wurde. Die Methode ist verfehlt, denn der Autor bleibt wahrhaftig nur auf Kosten der handelnden Personen. Er läßt Jesu Jünger Wunder annehmen, wo sie keine finden konnten, und Jesum Vorgänge als Wunder gelten lassen, wo er gegen den falschen Wunderglauben hätte protestieren müssen. Seine Erregung ist gewalttätig. Aber wer hat das Recht, ihn hier zu richten? Wenn die Theologen ihn vor den Herrn zerrten, würde er sagen wie damals: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf ihn“ — und Paulus ging unverletzt davon.

Zudem sind eine Reihe seiner Erklärungen im Prinzip richtig. Die wunderbare Speisung und das Meerwandeln müssen irgendwie auf mißverstandenen tatsächlichen Vorkommnissen beruhen. Und wieviel Paulusgedanken gehen noch heute in allerhand Verkleidungen um und

spuken in Kommentaren und Leben-*Jesus*, besonders in den „antirationalistischen“! Es gehört nun einmal zum gesitteten Theologen, sich vom Rationalismus ganz loszusagen, und doch, wie arm ist unsere Epoche, verglichen mit jener . . . so arm an kraftvollen idealen Menschen, so arm an einfacher Menschenwahrhaftigkeit in der Theologie!

VI. Am Ausgang des Rationalismus. Hase und Schleiermacher.

Karl August Hase. Das Leben Jesu zunächst für akademische Studenten. 1836. 205 S. Hier findet sich die direkte Literatur zur Leben-Jesu-Frage verzeichnet. 5. Aufl. 1865.

Friedr. Ernst Daniel Schleiermacher. Das Leben Jesu 1828. Herausgegeben von Müntz. Der Ausgabe liegt der Plan vom 1832 nachgeschickten Briefhefts zugrunde. Schleiermacher ist damals zum 16. März des 20. Lebensjahres zugrunde.

David Friedr. Strauß. Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherischen Lebens Jesu. 1828.

Hase und Schleiermacher gehören als Zerkleinerer des Lebens Jesu einerseits noch ganz dem Rationalismus an. Sie konnten von der vernünftigen Wundererklärung nicht los, nur daß sie nicht mehr das unbefangene Vertrauen zu ihr haben und in den verführerischen Hüllen an die Stelle der Lösung Fragezeichen setzen. Man könnte sie die Exegeten des Rationalismus nennen. Andererseits aber traten sie über den Rationalismus hinaus, indem sie den historischen inneren Zusammenhang der Ereignisse der Wirklichkeit Jesu zu begreifen suchten, was bei Paulus gänzlich zurückgetreten war. Ihre Leben-Jesu hat Lebensgangswerke im guten und schlechten Sinn des Wortes. Es geht sich darin als der größere von beiden.

Der Name Hases ist mit goldenen Lettern ins Buch der Kirchengeschichte eingetragen; aber sie ist über ihn zur Tagesordnung übergegangen, da er kein Pfadfinder war, wie Baur, und mit keinem von ihm aufgedeckten und noch unaufgelösten Problem als ein Gegenwärtiger Fragen an unsere Zeit stellt. Selbst seine Kirchengeschichte mit ihren zahllosen Auflagen ist schon überlebt, obwohl sie noch immer das glänzendste geschriebene Werk dieser Art ist und hinter der herrlichen Form ein immenses Wissen birgt. Er war mehr als ein Theologe. Er war eine der vornehmsten Erscheinungen der deutschen Kultur, die Verkörperung einer Zeit, die für uns wie ein für immer verlorenes „Es war einmal“ im Abendrot der Vergangenheit versunken ist.

Seine Bahn ging gerade aus. Er kannte die Arbeit, aber nicht

die Enttäuschung. Geboren 1800, vollendete er seine Studien zu Tübingen, wo er sich 1823 habilitierte. 1824—1825 fand er auf dem Hohenasperg, wo er wegen seiner Agitation für die Burschenschaften saß, eine elfmonatliche Muße zum Nachdenken und zu literarischen Plänen; 1830 kam er nach Jena, wo er, alljährlich neue Sonne und neue Kraft in Italien suchend, bis an sein Ende, 1890, wirkte.

Nicht ohne Ehrfurcht nimmt man das kleine, zweihundert und fünf Seiten zählende Lehrbuch in die Hand. Es ist der erste Versuch eines rein historisch wissenschaftlichen Aufbaus des Lebens Jesu. So schöpferische Kraft liegt kaum in einem seiner späteren Werke. Schon zeigen sich auch die herrlichen Eigenschaften, die des Meisters Schriftstellerei kennzeichnen: Klarheit, Knappheit, Schönheit. Welch ein Kontrast mit Bahrds, Venturini und Paulus!

Aber der Grundton des Werkes ist rationalistisch, da Hase die vernünftige Wundererklärung anwendet, wo sie irgend möglich erscheint. Die Vorgänge bei der Taufe will er durch die Annahme einer Meteorerscheinung begreiflich machen. Bei der Verkürzung ist die Tatsache festzuhalten, daß Jesus in Begleitung zweier Unbekannter den Jüngern in ungewohntem Glanze erschien. Daß diese die Begleiter als Moses und Elias bezeichneten, ist ein von Jesus nicht bestätigter und durch die Lage der Augenzeugen nicht hinreichend verbürgter Schluß. Das vom Meister herbeigeführte jähe Abbrechen der Begegnung und das Verbot des Schweigens „deuten auf ein geheimnisvolles Verhältnis in seiner Geschichte“. Durch diese Andeutung läßt Hase also die geheime Gesellschaft Bahrds und Venturinis bestehen.

Ganz unbefangen ist seine Deutung der Geschichte vom Stater. Sie soll nur „die harmlose Weise darstellen, mit der sich der Messias den Gemeindelasten unterzog“. Bei der Stillung des Meersturmes scheint es ungewiß, „ob Jesus durch Kenntnis der Natur das nahe Ende des Sturmes voraussagt, oder durch Kraft über die Natur herbeiführt“. Der Skeptiker des Rationalismus läßt also die Annahme des Wunders offen. Nicht anders verfährt er bei der Erklärung der Totenaufweckungen. Sie können durch Annahme des Scheintodes begreiflich gemacht werden; man kann sie aber auch als übernatürliche Vorgänge auffassen. Für die beiden großen johanneischen Wunder, die Wasserverwandlung und die Brotvermehrung, ist jede natürliche Erklärung abzulehnen. Aber wie unhaltbar ist sein Versuch, die Art der Brotvermehrung begreiflich zu machen! „Warum“, sagt er, „soll sich das Brot nicht vermehrt haben?“ „Wenn die Natur alljährlich in der Zeit von der Saat bis zur Ernte ein ähnliches Wunder vollbringt, so konnte sie vielleicht auch nach unbekanntem Gesetze in einem

Momente es vollbringen.“ Hier taucht der gefährliche, antirationalistisch-geistreiche Supranaturalismus auf, der Hase und Schleiermacher zuweilen bis hart an die Grenze des unwahrhaftig Reaktionären führt.

Das Schibboleth ist die Erklärung der Auferstehung Jesu. Ein zwingender Beweis für den wirklich erfolgten Tod kann nach Hase nicht geführt werden, da nirgends die Verwesung, das einzig sichere Zeichen des eingetretenen Verschwindens, konstatiert wird. So ist es möglich, daß die Auferstehung nur eine Wiederbelebung aus dem Scheintod gewesen ist. Aber nach dem unmittelbaren Eindruck der Quellen muß man eher auf ein übernatürliches Ereignis schließen. Mit beiden Auffassungen ist der Glaube vereinbar. „Beide nach der Geschichte möglichen Ansichten, entweder daß der Schöpfer dem Leichnam neues Leben gab, oder daß die verborgene Lebenskraft in dem Scheintoten erwachte, erkennen in der Auferstehung das offenbare Zeugnis der Vorsehung für Jesu Sache und sind daher beide als christlich anzusehen, dagegen eine dritte Ansicht, daß sich Jesus seinen Feinden auslieferte, um durch das falsche Wagstück eines scheinbaren Todes und einer künstlich vorbereiteten Auferstehung zu siegen, ebensosehr der historischen Kritik, als dem christlichen Glauben widerspricht.“

Nicht unbemerkt darf die Erleichterung bleiben, die sich Hase für die Wunderfrage insgeheim schafft. Für die Rationalisten waren alle Wunder gleichwertig und mußten eins wie das andere durch natürliche Erklärung aus der Welt geschafft werden. Hase läßt, genau besehen, nur die johanneischen als authentisch gelten, während die synoptischen als auf einem Mißverständnis der Autoren beruhend angesehen werden können, sofern diese nicht Geschautes, sondern Ueberliefertes aufzeichnen. So kommt die Differenzierung der beiden evangelischen Ueberlieferungen den Antirationalisten zu Hilfe und erlaubt ihnen, über die größten Schwierigkeiten hinwegzukommen. Wie im Spiel skizzieren sie Straußsche Gedanken, ohne zu ahnen, welch furchtbarer Ernst aus dem Spiel wird, wenn die Authentie des vierten Evangeliums einmal aufgegeben werden muß.

Fast ohne Schwertstreich gibt Hase die Geburtsgeschichte und die „Sagen der Kindheit“ — er selbst gebraucht den Ausdruck — preis; das ist auch das Schicksal aller Auftritte, wo Engel figurieren, und der Wunder beim Tode Jesu. Er bezeichnet sie als „mythische Anklänge“. Die Himmelfahrt ist nichts weiter als „eine mythische Auffassung des Hingangs zum Vater“.

Auch die Auffassung der wunderlosen Geschichte Jesu ist zum Teil noch ganz rationalistisch. Sie ist nicht frei von rationalistischer Sentimentalität. Ueber die Chelosigkeit des Herrn wird z. B. folgender-

maßen spekuliert: „Wenn der wahre Grund zum Zölibat Jesu nicht in besonderen Verhältnissen seiner Jugend verborgen liegt, so mag als Vermutung gelten, daß derjenige, aus dessen Religion später die dem Altertum fremde, ideale Ansicht der Ehe hervorging, in seiner Zeit und in seiner Jugend kein Herz fand, das solchem Bunde gewachsen war.“

Rationalistisch ist auch die Erklärung des Verrats Judä. „Ein rein verständiger, weltlicher, gewalttätiger Charakter, wollte er den zögernden Messias zur Gründung seines Reiches auf Volksgewalt zwingen. . . . Vielleicht selbst, daß Judas jenen letzten Zuruf ‚Was du tun willst, das tue bald‘ in gräßlicher Verblendung für ein Ergeben Jesu in seinen Plan achtete.“

Aber über diese rationalistische Geschichtsanschauung schreitet Hase dann wieder hinaus, wenn er das „Jüdische“ im Plan und in der Verkündigung Jesu nicht aus bloßer Akkommodation erklärt haben will, sondern dafür hält, daß der Herr bis zu einem gewissen Grade wirklich in jener Ideenwelt stand. Jesu Stellung zur Eschatologie bedingte, nach Hase, zwei Perioden in seinem messianischen Auftreten. In der ersten ging er fast unbefangen auf die nationalen Vorstellungen der messianischen Zeit ein. Durch die Erfahrungen aber, die er damit macht, wird er dazu gebracht, diesen Irrtum zu überwinden, und entwickelt sich nun in der zweiten Periode erst als der, der er ist. Hier haben wir also zum erstenmal den Gedanken der zwei Perioden im Leben Jesu, der dann besonders durch Holzmann und Keim zur Herrschaft kam und bis auf Johannes Weiß allen Leben-Jesu zugrunde gelegt wurde. Hase hat das moderne, historisch-psychologische Jesusbild geschaffen. Durch die eindringende feinere Psychologie steht er schon jenseits des Rationalismus.

Interessant ist die Art, wie er den Entwicklungsgedanken geschichtlich und literarisch zu Ende führt. Die Apostel nämlich, meint er, haben diesen Gedankenfortschritt in Jesus nicht begriffen und die Aussprüche der ersten und zweiten Periode nicht geschieden. Sie blieben ganz in der eschatologischen Anschauung stecken. Nach seinem Tode beherrschte diese Anschauung die Urgemeinde so sehr, daß sie ihre Erwartungen in die letzten Reden Jesu hineinlegte. Nach Hase war die apokalyptische Rede Mt 24 ursprünglich nur eine Weissagung vom Gericht und der Zerstörung Jerusalems, die dann durch die urapostolische Eschatologie getrübt wurde. Nur Johannes blieb vom Irrtum frei. Darum enthält das uneschatologische vierte Evangelium die Ideen Jesu in der reinen Gestalt der zweiten Epoche.

Richtig beobachtet ist, daß die Messianität Jesu in seiner Verkündigung, anfangs wenigstens, fast gar keine Rolle spielt, und daß selbst

die Jünger, vor Cäsarea Philippi, ihn mehr in Augenblicken enthusiastischer Bewunderung als in klarer Ueberzeugung als den Messias angesehen haben. Dieser Hinweis auf die zentrale Stellung der Offenbarung der Messianität zu Cäsarea Philippi ist auch ein Hinweis auf die kommende Leben-Jesu-Forschung.

In eine ganz andere Uebergangswelt kommt man mit Schleiermachers Leben-Jesu. Es ist keine historische, sondern eine dialektische Leistung. Nirgends wird so klar, daß der große Dialektiker eigentlich ein unhistorischer Kopf war, wie gerade in seiner Behandlung der Geschichte Jesu.

Es waltete von Anfang an kein günstiger Stern über seinem Unternehmen. Zwar war er der erste Theologe, der, 1819, über diesen Gegenstand überhaupt las. Sein Leben-Jesu erschien aber erst 1864. Man hatte die Veröffentlichung so lange hinausgeschoben, einmal, weil man es nur aus Kollegnachschriften rekonstruieren konnte, sodann, weil es alsbald, nachdem Schleiermacher es 1832 zum letztenmal gelesen hatte, durch Strauß aufs tote Geleise geschoben worden war. Für die Fragen, welche das Leben-Jesu von 1835 stellte, hatte Schleiermacher keine Antwort, und für die Wunden, die es schlug, keine Heilung. Als man das seine 1864 wie eine einbalsamierte Leiche ausstellte, hielt Strauß dem toten Werke des großen Theologen eine würdige und ergreifende Grabrede.

Schleiermacher sucht nicht den Jesus der Geschichte, sondern den Jesus-Christus seiner Glaubenslehre, d. h. die historische Persönlichkeit, die zu dem von ihm aufgestellten Selbstbewußtsein des Erlösers paßt. Die Empirie existiert für ihn einfach nicht. Eine natürliche Psychologie ist kaum vorhanden. Er tritt mit einem dialektischen Apparat an die Dinge heran und stellt sie in einem lebendig bewegten Schema dar. Es ist aber keine Dialektik zur Geburt des Wirklichen, wie die Hegels, die dann Strauß anwendet, sondern eine Dialektik der Darstellung. In dieser ist er der größte Meister, der je gelebt.

Für den historischen Jesus gelten dieselben Grenzen nach oben und nach unten, wie sie für den dogmatischen gelten, soll nicht die Einzigartigkeit seines göttlichen Selbstbewußtseins aufgehoben werden. Zu vermeiden ist der Ebionitismus, welcher das Göttliche in ihm aufhebt, und der Dofetismus, durch welchen das Menschliche aufgezehrt wird.

Schleiermacher liebt es, seine Hörer das Gruseln zu lehren und ihnen zu zeigen, wie der geringste Fehltritt den Sturz in einen dieser beiden Abgründe zur Folge hat, oder haben könnte, wenn man nicht durch seine unfehlbare Dialektik geleitet würde.

Die historischen Fragen des Lebens Jesu kommen eine nach der

andern in Sicht; aber keine wird so gestellt oder so gelöst, wie es der Historiker tun müßte, sondern sie sind eben nur Momente in der Dialektik.

Man sieht eine Spinne. Sie läßt sich von oben herunter; nachdem sie ihren Faden unten befestigt, läuft sie bis zur Mitte zurück und webt dort ihr Netz. Man schaut zu, und ehe man sichs versieht, ist man darin gefangen. Es ist schwer, auch bei dem Bewußtsein besserer historischer Kenntnis, sich dem Zauber dieses Werkes zu entziehen.

Aber wie souverän ist diese Dialektik! Paulus hatte gezeigt, wie man das messianische Selbstbewußtsein Jesu wegen des Wortes Menschensohn vor allem aus Daniel zu verstehen habe. Dazu bemerkt Schleiermacher: „Ich habe schon gesagt, es sei an und für sich unwahrscheinlich, daß in Christo eine solche Vorliebe (scil. für das Buch Daniel) sich gestaltet habe, weil das Buch Daniel gar nicht unter den eigentlichen prophetischen Schriften steht, sondern in der dritten Abteilung.“

Auch in der Würdigung der Taufgeschichte bleibt er hinter der historischen Erkenntnis seiner Zeit zurück. „Auf die Taufe einen so großen Wert legen“, sagt er, „führt entweder auf Gnostisches, daß sich da erst der Logos mit Jesus vereinigt, oder auf Rationalistisches, daß er erst durch die Taufe seiner Bestimmung gewiß geworden“. Was liegt aber der Geschichte daran, ob etwas gnostisch oder rationalistisch ist, wenn es nur historisch ist!

Diese für die geschichtliche Erkenntnis manchmal so verhängnisvolle Dialektik ist für die Erledigung der Wunderfrage wie geschaffen. Verglichen mit den Ausführungen Schleiermachers, ist alles, was man seither über den Gegenstand gesagt hat, eitel ehrliche oder unehrliche Stümperei. Etwas Neues ist nicht produziert worden, und so wunderbar fein hat es keiner mehr zu sagen vermocht. Freilich hat auch keiner so geschickt zu verschleiern gewußt, was er zuletzt von Wundern festhält und was nicht. Es ist eben keine historische, sondern eine dialektische Lösung, ein Versuch, über die Notwendigkeit rationalistischer Wundererklärung hinauszukommen, ohne sich doch davon freimachen zu können.

Schleiermacher stuft die Wunder ab nach dem Maße der Deutlichkeit und Möglichkeit des Einwirkens des Geistigen auf das Natürliche. Am erklärlichsten sind die Heilwunder, „denn es fehlt uns nicht an Analogien, wie rein organisch krankhafte Zustände aufgehoben werden durch geistige Einwirkung“. Aber sobald das Wirken Christi außerhalb des menschlichen Lebens fällt, verwickelt man sich in die unmöglichsten Schwierigkeiten. Um dieselben einigermaßen zu heben, wendet der Autor zwei Mittel an: Erstens läßt er zu, daß in bestimmten Fällen die rationalistische Deutung bedingterweise Geltung haben könne; zweitens

statuiert er, wie Hase, in den Wundern selbst eine Differenz, sofern er die johanneischen hält und die synoptischen, als nicht mit derselben Sicherheit und Genauigkeit überliefert, bis zu einem gewissen Grade preisgibt.

Wie sehr er noch im Rationalismus lebt, erkennt man daraus, daß er für die Auferstehung Jesu die Wiederbelebung vom Scheintod und die übernatürliche Neubelebung, als Auferstehung vorgestellt, für gleichberechtigt erklärt. Er geht so weit, zu sagen, daß die Entscheidung der Frage für ihn kein Interesse hat. Das Prinzip des Paulus, daß es außer der Verwesung kein wirkliches Kennzeichen des Todes gebe, hat er sich ganz angeeignet.

„Alles, was wir hier sagen können“, führt er aus, „ist nur, daß auch denjenigen, welche den Auftrag hatten, den möglichst unmittelbaren Tod des Gekreuzigten zu bewirken, damit der Leichnam noch könnte abgenommen werden, Christus auch wirklich als gestorben erschienen ist, und zwar wider Erwarten, denn er war ein Gegenstand der Verwunderung. Weiter haben wir auf das Faktum nicht einzugehen, weil sich darüber nichts ermitteln läßt.“

Gewiß ist, daß Christus in einem realen Leibe unter den Seinen weilte; so verlangt es das vierte Evangelium. Mit „Erscheinungen“ haben die Auferstehungsberichte nichts zu schaffen. Schleiermachers persönliche Meinung ist, daß es sich um eine Wiederbelebung aus dem Scheintod handelte. „Hätte Christus nur gegessen, um zu zeigen, daß er essen könne, ohne daß er der Nahrung bedürfe, wäre es eine Täuschung gewesen, etwas Dofetisches. Dieses muß uns daher eine Anweisung geben für alles übrige, daß man sich an die Art, wie Christus sich dargestellt wissen will, hält, und alles Wunderbare, wie er den Jüngern erschien, auf die Rechnung der Jünger schreibt.“

Als er sich der Magdalenerin offenbarte, hatte er keine Gewißheit, sie noch öfters wiederzusehen: „er war sich seines Zustandes als eines wirklichen menschlichen Lebens bewußt, hatte aber keine Zuversicht auf die Dauer.“ Er entbot seine Jünger nach Galiläa, weil er dort mehr abgeschlossen und unbeachtet mit ihnen sein konnte. Der Unterschied zwischen jetzt und vorher war nur der, daß er sich nicht mehr der Welt zeigte. „Es hätte nämlich eine Tendenz hervorbrechen können auf ein äußerliches messianisches Reich, und man braucht nur hieran zu denken, um vollkommen genügend zu erklären, warum Jesus so abgeschlossen hat.“

„Es ist die Ahnung von seinem bevorstehenden Ende dieses zweiten Lebens gewesen, was ihn zur Rückkehr aus Galiläa nach Jerusalem bewogen hat.“

Von der Himmelfahrt heißt es: „Hier ist also etwas Geschehenes,

aber das Gesehene kann nichts Vollständiges gewesen sein, und das andere ist nur eine Ergänzung." Die rationalistische Deutung schaut noch durch.

Wenn aber der Zustand Jesu nach dem Tode „ein Zustand des Wiederbelebtheins war“, mit welchem Rechte redet Schleiermacher immer wieder von einer „Auferstehung“, als wäre sie identisch mit der Wiederbelebung? Ferner: Ist es denn wirklich wahr, daß der Glaube vollständig uninteressiert daran ist, ob die Existenz Jesu, in der er den Jüngern offenbar wurde, ein Wiederbelebthein oder eine Auferstehung vom Tode war? Hier waren, scheint es, die Rationalisten ehrlicher.

Sowie man diese feine Dialektik ansaßt, zerbricht sie einem unter den Fingern. Schleiermacher würde dieses Spiel auch nicht wagen, wenn er nicht die zweite Position hätte, um sich darauf zurückzuziehen: die Unterscheidung zwischen der johanneischen und synoptischen Wunderüberlieferung. Darin hat er sich die Sache, verglichen mit den Rationalisten, noch mehr als Hase vereinfacht. Das Taufwunder hat nur einen Sinn in der Relation des vierten Evangeliums, wo es sich um ein Geschehen handelt, das nur Johannes erlebt und das uns gar nichts angeht. Die synoptische Versuchungsgeschichte hat keinen richtigen Sinn. „Das Steineverwandeln wäre, wenn die Not da war, keine Sünde gewesen.“ „Das Herunterlassen vom Tempel konnte keinen Reiz haben.“

Die Wunder der Geburt und der Kindheit gibt er ganz auf: sie gehören nicht zur Geschichte des Lebens Jesu; ebenso die Wunder des Todes. Man meint Strauß zu hören, wenn man liest: „Wenn wir nun noch einmal darauf zurückgehen, daß wir in diesen schlichten verschiedenen Erzählungen von den letzten Momenten Christi doch ein paar Elemente gefunden haben, von denen sich nicht vorstellen läßt, daß sie buchstäbliche Beschreibungen von wirklichen Tatsachen sind, wie das Zerreißen des Vorhangs und das Oeffnen der Gräber, so kann man freilich sagen, läßt sich dasselbige nicht noch auf manches andere anwenden? und da hat allerdings die Beschreibung davon, daß die Sonne ihren Schein verlor, und daß eine solche Finsternis entstanden, eine starke Aehnlichkeit damit, daß sie auch wohl eher aus poetisierender Darstellung in die schlichte Erzählung hineingekommen ist.“

Das Anreden des Meeres und Sturmes konnte zur Wirkung nichts beitragen; hier muß man also entweder Alteration annehmen oder andern Zusammenhang.

Auf diese Weise hat Schleiermacher — und darum wurden diese Vorlesungen über das Leben Jesu so gefeiert — zwar der Dogmatik über die Wunder hinweggeholfen, nicht aber der Geschichte.

Verhängnisvoll für seine geschichtliche Auffassung ist seine einseitige Bevorzugung des vierten Evangeliums. Nur in diesem spiegelt sich nach ihm das Selbstbewußtsein Jesu wieder. Dabei bemerkt er ausdrücklich, daß von einem Fortschritt in der Lehre Jesu und von einer „Entwicklung“ bei ihm nicht die Rede sein kann. Seine Entwicklung ist die ungehemmte organische Entfaltung der Idee der Gottesohnschaft.

Auch für den Aufriß des Lebens Jesu ist das vierte Evangelium allein maßgebend. „Die johanneische Vorstellung über die Weise, wie die Katastrophe seines Geschicks herbeigeführt wird, ist die einzig anschauliche.“ Dasselbe gilt von dem Auferstehungsbericht dieses Evangeliums. „Ich kann daher“, beschließt er seine Ausführung, „auch hierin keine andere Maxime aufstellen, als daß das Evangelium Johannes eine Relation ist von einem Augenzeugen her und aus einem Guß. Die drei ersten Evangelien sind Zusammentragungen aus mehreren einzeln bestandenen Erzählungen. Ihre Reden sind Kompositionen und ihre Geschichtserzählung so, daß man jede Vorstellung von der Gruppierung der Ereignisse verliert“¹⁾. Die „reichen Tage“, wie der Tag der Bergpredigt und der Tag der Gleichnisreden existieren nur in der Einbildung dieser Evangelisten; in Wirklichkeit gab es solche nicht. Einzig Lukas ist noch einigermaßen sachgemäß. Er ist mit viel Einsicht und kritischem Takte aus Einzelschriften zusammengesetzt, wie Schleiermacher dies in seiner Untersuchung über Lukas (1817) überzeugend dargetan zu haben glaubt.

Nur auf Grund dieser Anschauung von den Quellen sind die verschiedenen Nachrichten von der Lokalität des Lebens Jesu zu würdigen. „Die Widersprüche“, führt Schleiermacher aus, „sind nicht zu erklären, wenn alle unsere Evangelien in gleicher Nähe von Jesus stehen. Sind die andern aber entfernter, so finden wir den Schlüssel darin, das Johannes auch als eine herrschende Meinung in Jerusalem anführt, daß Jesus ein Galiläer sei und daß Lukas nach den Stücken, die artistische Zusammenstellung verraten, und die durch die Gleichheit des Inhalts zusammengehören, alles in einer Reiseerzählung nach Jerusalem darstellt. Nach dieser Analogie hat man, nicht bedenkend, daß Jesus mehrmals jährlich Antrieb haben mußte, nach Jerusalem zu gehen, alles was dort vorgegangen sein mußte, in eine Masse gezogen. Dies können nur Hellenisten getan haben.“

Für die Plastik der Beschreibung der letzten jerusalemischen Tage bei Markus und Matthäus ist Schleiermacher total unempfänglich und ahnt nicht, daß Jesus, wenn auch nur ein jerusalemischer Spruch der

¹⁾ Stil und Deutlichkeit dieses und des folgenden Zitats fallen nicht Schleiermacher, sondern wie noch sonst gar oft, seinem Herausgeber zur Last.

Synoptiker wahr ist, vorher überhaupt nicht in Jerusalem geredet haben kann.

Der Grund der Antipathie gegen die Synoptiker liegt aber tiefer als nur in literarischen Studien über ihre Komposition. Ihr „Christusbild“ paßt nicht zu dem, welches er in die Geschichte einsetzen will. Darum schreckt er, wenn es darauf ankommt, auch vor der ärgsten Vergewaltigung nicht zurück. So schafft er die Gethsemaneszene aus der Welt, indem er aus dem Schweigen des Johannes schließt, daß sie sich nicht habe ereignen können. „Die andern Evangelisten“, führt er aus, „erzählen uns von einer plötzlichen Niedergeschlagenheit und tiefen Betrübnis, die Jesum überfallen und die er seinen Jüngern eingestanden habe, und wie er sich für dieselbe nun im Gebete Rat gesucht und nachher auch seine Klarheit und Entschlossenheit wiedergefunden habe. Johannes übergeht dieses ebenfalls mit Stillschweigen und seine Erzählungen über das unmittelbar Vorhergehende sind damit ebenfalls im Widerspruch“. Es handelt sich eben nur um eine vorbildliche Geschichte, wie schon die dreimalige Wiederholung der Bitte anzeigt. „Wenn von einer solchen Niedergeschlagenheit der Seele die Rede ist, so gehört das mit zu der Einkleidung, welche die Relation erfahren hat, damit das Beispiel Christi desto anwendbarer wäre auf andere, bei denen diese ebenso vorkommen könnte.“

Mit diesen Prinzipien kann man ein Leben Christi schreiben: ein Leben-Jesu nimmermehr. Es ist darum nicht von ungefähr, daß Schleiermacher immer von Christus statt von Jesus redet.

VII. David Friedrich Strauß. Sein Leben und sein Los.

Man muß Strauß lieben, um ihn zu verstehen. Er war nicht der größte und nicht der tiefste unter den Theologen, aber der wahrhaftigste. Sein Wissen und sein Irren waren wie das Wissen und Irren eines Propheten. Sein Los nicht anders. Enttäuschungen und Leiden gaben diesem Leben seine Weihe. Es entrollt sich vor uns wie eine Tragödie, in der dann aber alles verklärt wird durch den milden Glanz, der von dem vornehmen Dulder ausgeht.

Strauß war 1808 zu Ludwigsburg in Württemberg geboren ¹⁾. Sein Vater war Kaufmann, hatte aber wenig Glück in den Geschäften, sodaß sein Wohlstand stetig zurückging. Den Geist besaß der Knabe von der Mutter, einer nüchternen, guten, verständig frommen Frau, der er in der Schrift „Zum Andenken an meine gute Mutter“ (1858), für den Konfirmationstag seiner Tochter verfaßt, ein Denkmal setzte.

Im niederen Seminar zu Blaubeuren war er von 1821 bis 1825, zusammen mit Friedrich Vischer, Pfizer, Zimmermann, Märklin und Binder. Zu ihren Lehrern gehörte Ferdinand Christian Baur, den sie dann in Tübingen auf der Universität wiederfinden sollten.

Das erste Universitätsjahr war uninteressant, da die Regeneration der Fakultät erst 1826, eben durch die Berufung Baur's, erfolgte. An der philosophischen Fakultät war der Unterricht kaum geistvoller, sodaß die Freunde von den zwei Jahren philosophischer Propädeutik, die der theologische Lehrplan vorschrieb, wenig gehabt hätten, wenn sie sich nicht durch gemeinsame Lektüre selbst weiter gebildet hätten.

¹⁾ Ueber Strauß erschienen Biographien von G. Zeller (1874), A. Haus-rath (zwei Bände. 1876 und 1878), R. Harräus (1901) und Theobald Ziegler (zwei Bände, 1908; durchgehend paginiert; 778 S.). Ziegler faßt den Ertrag der Forschung zusammen. Besonderen Wert erhielt seine Schrift dadurch, daß dem Verfasser ein reiches ungedrucktes Briefmaterial und viele Mitteilungen aus dem Bekanntenkreise Straußens zur Verfügung standen.

Eine Gesamtausgabe der Straußschen Werke in zwölf Bänden erschien 1876—78.

Hegels Gedanken fingen an, Macht über sie zu gewinnen. Für die philosophische Fakultät existierte noch keine Hegelsche Philosophie.

Der Poesie waren sie sehr zugetan. Zwei Reisen, die Strauß in den Oster- und Pfingstferien des Jahres 1827 mit seinem Studiengenossen Binder zu Justinus Kerner nach Weinsberg unternahm, machten einen tiefen Eindruck auf ihn. Er mußte eine Anstrengung machen aus der Traumwelt der „Seherin von Prevorst“ herauszukommen. Einige Jahre später noch nennt er in einem lateinischen Billet an Binder Weinsberg das „Mecca nostra“.

Nach Vischers Schilderung war der lang aufgeschossene Jüngling eine bezaubernde Erscheinung, etwas schüchtern gegen die, welche er nicht kannte. Die Vorlesungen besuchte er mit pedantischer Regelmäßigkeit.

Baur stak damals noch ganz in den Vorarbeiten seines Systems. Aber Strauß ahnte den Gang, den die Gedanken seines jungen Lehrers nehmen sollten.

Als die Freunde in das Amt traten, empfanden die andern eine große Schwierigkeit, ihre theologischen Anschauungen mit dem Volksglauben, den sie predigen sollten, in Einklang zu bringen. Strauß blieb innerlich unangefochten. In Briefen an Märklin und Binder aus den Jahren 1830 und 1831 führt er aus, daß er in seinen Predigten — er war damals Vikar in Klein-Jungersheim bei Ludwigsburg — Vorstellungen, deren das Volk schon entbehren könne, den Teufel z. B., weglasse, solche aber, die ihm noch unentbehrlich seien, z. B. die Eschatologie, ihm in einer solchen Form vortrage, daß der „Begriff“ möglichst durchscheine. „Bedenke ich“, schreibt er, „wie die Ausdrucksweise auch in der gebildeten Predigt dem Begriff und seiner eigentümlichen Form so unadäquat ist, so kommt mir nicht mehr viel darauf an, auch vollends eine Stufe weiter herabzusteigen. Ich wenigstens bin hin wie her in dieser Sache ganz unbefangen und kann es nicht gerade bloß einem Leichtsinne zuschreiben.“

Das ist Hegelsche Logik.

Nachdem er eine kurze Zeit Professoratsverweiser in Maulbronn gewesen war, promovierte er mit einer Schrift über die ἀποκατάστασις πάντων (Wiederbringung aller Dinge). Diese Arbeit ist verloren. Aus einem Briefe aber ergibt sich, daß er seinen Gegenstand mehr religionsgeschichtlich behandelt hatte.

Als Binder mit einer philosophischen Arbeit über die Unsterblichkeit promovierte, sprach Strauß sich 1832 in einem Briefe an ihn dahin aus, daß der persönliche Unsterblichkeitsglaube nur fälschlich als eine Konsequenz des Hegelschen Systems angesehen werde, da ja nach

Hegel nicht der subjektive Geist der Einzelpersönlichkeit, sondern nur der objektive Geist, die sich unausgesetzt in neuen Schöpfungen verwirklichende Idee, unsterblich sei.

Im Oktober 1831 ging er nach Berlin, um Hegel und Schleiermacher zu hören. Am 14. November wurde Hegel, den er kurz zuvor noch besucht hatte, von der Cholera dahingerafft. Strauß erfuhr die Nachricht in Schleiermachers Hause, aus dem Munde des Hausherrn, wobei ihm das dem letzteren gegenüber etwas unbedachte Wort entfahren sein soll: „Und seinetwegen bin ich nach Berlin gekommen!“

Zwischen Schleiermacher und Strauß konnte kein richtiges Verhältnis zustande kommen. Sie hatten eben nichts Gemeinsames. Das hinderte nicht, daß Straußens Leben-Jesu nachmals von den Gegnern Schleiermachers als ein Kind seiner Religionsphilosophie bezeichnet wurde, gegen welchen Vorwurf Tholuck den großen Toten noch in den sechziger Jahren in Schutz nehmen zu müssen glaubte.

In Wirklichkeit entstand der Plan des Lebens Jesu durch den Verkehr Straußens mit Vatke, zu dem er sich sehr hingezogen fühlte. Es war auch nicht so sehr der Plan eines Leben-Jesu, als der einer Geschichte der Ideen des Urchristentums, als Maßstab für das kirchliche Dogma. Das Leben-Jesu entstand gewissermaßen nur als ein Prolog zu diesem Werk, das er dann 1840—1841 unter dem Titel „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ ausführte.

Als er im Frühjahr 1832 nach Tübingen zurückkehrte, um eine Repetentenstelle im Stift anzunehmen, traten diese Pläne hinter der Beschäftigung mit der Philosophie ganz zurück und wären, wenn Strauß alles nach Wunsch gegangen wäre, vielleicht nie zur Ausführung gekommen. Die Repetenten hatten nämlich das Recht, über Philosophie zu lesen. Strauß fühlte sich berufen, als Apostel Hegels aufzustehen und trug dessen Logik mit gewaltigem Erfolg vor. Zeller, der jene Vorlesungen hörte, rühmt den unvergeßlichen Eindruck, den er davon mitgenommen. Daneben las der Hegelianer über Plato und Geschichte der neueren Philosophie. Es waren drei glückliche Semester.

„In meiner Theologie“, schreibt er 1833 in einem Brief, „schlägt die Philosophie so ganz vor, daß meine theologische Ansicht sich nur durch gründlichere Durcharbeitung der Philosophie vervollkommen kann, und diesen Kursus will ich jetzt ungestört durchmachen, ausgefetzt, ob er mich zur Theologie zurückführen wird oder nicht“. Und weiter: „Wenn ich mich recht prüfe, so steht es bei mir in theologischer Hinsicht so: was mich interessiert in der Theologie, das ist anstößig, und

was nicht anstößig ist, gilt mir gleich. Deswegen habe ich auch dem Lesen theologischer Kollegien entsagt."

Die philosophische Fakultät empfand jedoch ein gewisses Mißbehagen über den Erfolg des Apostels Hegels. Sie wollte das Recht der Repetenten, über Philosophie zu lesen, eingeschränkt wissen. Diese aber bestanden auf der Tradition. Bis der Fall ausgetragen war, sollte Strauß seine Vorlesungen aussetzen. Am liebsten hätte er der Sache dadurch ein Ende gemacht, daß er sich in der philosophischen Fakultät habilitierte. Die andern baten ihn, es nicht zu tun und vorläufig die Repetentenrechte zu vertreten. Vielleicht auch, daß sein Plan in der philosophischen Fakultät selbst auf Schwierigkeiten stieß. Wie dem auch sei, es kam nicht dazu. Strauß wurde zur Theologie zurückgedrängt.

Nach Hase¹⁾ hat Strauß seine Arbeiten über das Leben Jesu mit einer ausführlichen Rezension über sein Lehrbuch begonnen. Er sandte dieselbe nach Berlin an die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, die sie aber zurückwiesen. Sein Entschluß, statt des allgemeinen Werkes über die Genesis der christlichen Dogmen zunächst eine kritische Untersuchung über das Leben Jesu zu veröffentlichen, wurde wohl durch Schleiermachers Vorlesungen über diesen Gegenstand bestimmt. Er hatte sich in Berlin die Abschrift eines Kollegheftes verschafft und fühlte sich dadurch gegensätzlich angeregt.

Das Werk entstand verhältnismäßig rasch. Als es in zwei Bänden 1835²⁾ erschien, war der Name des Verfassers, trotz einiger kritischen Vorarbeiten, die er über die Evangelien geliefert hatte, fast ganz unbekannt. Das Buch, das er dort im Repetentenzimmer am Fenster, das gegen den Torbogen schaut, in jugendlicher Begeisterung geschrieben, machte ihn über Nacht zum berühmten Mann . . . und vernichtete seine Zukunft. Unter seinen Gegnern ragt hervor Steudel, von der theologischen Fakultät, der als Vorsteher des Stifts gegen ihn beim Staatsministerium vorstellig wurde und seine Absetzung vom Repetentenposten durchsetzte. Die Hoffnungen, die Strauß auf seine Freunde gesetzt hatte, verwirklichten sich nicht. Kaum zwei oder drei — und diese erst drei Jahre nach dem Erscheinen seines Werkes — wagten es, literarisch für ihn einzutreten³⁾. Baur, der selber von der Orthodoxie wegen seiner Bestreitung der Echtheit der Pastoralbriefe angegriffen wurde, unternahm nichts, um seinem Schüler zu helfen.

¹⁾ Hase, Leben Jesu. 1876. S. 124.

²⁾ Der Verleger ließ den zweiten Band mit der Zahl 1836 erscheinen, obwohl derselbe Ende 1835 ausgegeben wurde. Die Vorrede ist vom Oktober.

³⁾ Siehe Ziegler I, S. 211 ff.

Zunächst nahm Strauß die Berufung als Professoratsverweser nach Ludwigsburg an, hielt es aber dort kaum ein Jahr aus und zog sich dann nach Stuttgart zurück. Dort lebte er mehrere Jahre, mit der Vorbereitung der neuen Auflagen des Lebens Jesu und mit der Erledigung der Streitschriften beschäftigt.

Gegen das Ende der dreißiger Jahre tritt ein Zug zum Positiven immer stärker an ihm hervor. Die Gegenschriften hatten zum Teil Eindruck auf ihn gemacht. Der zweite Band der Streitschriften unterblieb. An seiner Stelle erschien die dritte Auflage des Lebens Jesu, 1838 und 1839, mit einer Reihe verblüffender Zugeständnisse. Strauß will durch De Wettes Kommentar und Neanders Leben-Jesu an seinen früheren Zweifeln, die Echtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums betreffend, irre geworden sein. Die historische Persönlichkeit Jesu nimmt wieder greifbare Züge für ihn an. Diese Inkonssequenzen, die er durch die folgende Ausgabe wieder aufhob, indem er bekannte nicht zu wissen, wie er sich selbst so hatte fremd werden können, sind psychologisch zu erklären. Er sehnte sich nach Frieden, denn er litt mehr, als seine Feinde ahnten und seine Freunde wußten. Die Verfehmung drückte ihn nieder. Darum wollte er bis an die äußerste Grenze der Zugeständnisse gehen. In dieser Stimmung verfaßte er die Selbstgespräche über „Vergängliches und Bleibendes im Christentum“, 1839, die im folgenden Jahre mit der Ueberschrift „Friedliche Blätter“ nochmals erschienen.

Einen Augenblick schien es, als ob seine Rehabilitierung glücken sollte. Im Januar 1839 war es dem edlen Hitzig, dem der Heidelberger Paulus beisprang, trotz des Widerspruchs seines Kollegen Alexander Schweizer gelungen, die Berufung von Strauß auf den erledigten Lehrstuhl der Dogmatik in Zürich durchzusetzen. Aber die Orthodoxen und Pietisten remonstrierten so leidenschaftlich, daß die Regierung seine Ernennung rückgängig machen mußte. Strauß wurde vor dem Antritt seines Amtes pensioniert¹⁾.

Um jene Zeit, im März 1839, starb seine Mutter; den Vater verlor er 1841. Bei der Ordnung des Nachlasses fand sich, daß die Vermögenslage weniger schlecht war, als man befürchtet hatte. So war er vor Not sicher. Der Erfolg seines zweiten großen Werkes,

¹⁾ Die Vorgänge in Zürich sind durch Zieglers Biographie (I, S. 288—324) des genaueren klargestellt worden. Strauß wurde am 2. Februar 1839 berufen und am 18. März mit einem Ruhegehalt von 1000 Franken pensioniert. Der Putsch, durch den die radikale Regierung weggesetzt wurde, fand erst im September statt und war hauptsächlich gegen Thomas Scherr, den freisinnigen Reformator des Volksschulwesens gerichtet.

der dogmengeschichtlichen und systematischen Glaubenslehre, entschädigte ihn für die Enttäuschung in Zürich. Als Konzeption ist es fast größer als das Leben Jesu und an Gedantentiefe gehört es zu den bedeutendsten theologischen Erscheinungen. Trotzdem wurde es nicht so beachtet wie das erste Werk. Strauß blieb der Verfasser des Lebens Jesu. Das Aergernis, das er sonst noch geben konnte, sah man nur als Zugabe an.

Und des Anstoßes enthielt dieses Werk über die Maßen. Strauß übt Kritik an der Art, wie man das aus der Ideenwelt der Antike herausgewachsene christliche Dogma mit dem Christentum des Rationalismus und der spekulativen Philosophie in Einklang bringt. Entweder, um mit seinen Worten zu reden, pulverisiert man beide behufs der Mischung so fein, wie Schleiermacher es mit dem Christentum und dem Spinozismus tut, sodaß ein scharfes Auge dazu gehört, die vermischten Bestandteile zu unterscheiden; oder aber, man schüttelt beide durcheinander wie Wasser und Del, wobei sie freilich nur solange vermischt erscheinen, als das Schütteln dauert. Anstelle dieses elementaren Verfahrens will er ein anderes setzen, welches auf vorausgehender historischer Kritik des Dogmas beruht, sodaß das Denken sich nicht mehr mit der gegenwärtigen Form der Kirchenlehre auseinandersetzt, sondern mit den Ideen, welche in ihrem Werden als treibende Kräfte wirkten.

Dies wird im einzelnen glänzend durchgeführt. Es resultiert nicht eine positive, sondern eine negative Hegelsche Glaubenslehre. Die Religion hat es nicht mit außermweltlichen Wesen und mit einer göttlichen Zukunft zu tun, sondern mit gegenwärtigen geistigen Realitäten, die als Momente in dem ewigen Sein und Werden des absoluten Geistes erscheinen. Am Schluß des zweiten Bandes begegnen sich alle diese Ideen in dem schweren Ringen um die persönliche Unsterblichkeit. Diese wird zuletzt in jeder Form abgelehnt, mit den kritischen Gründen, die er schon in Briefen von 1832 angedeutet hatte. Die Unsterblichkeit ist nicht etwas in eine Zukunft Hineinragendes, sondern einzig und allein die gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche zur Idee zu erheben. Hier sind die Gedanken Hegels identisch mit denen Schleiermachers. „Das Schleiermacher'sche Wort: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick“ ist alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiß.“ Nur daß Schleiermacher und Hegel die Konsequenzen ihrer letzten Erkenntnis nicht ziehen wollten, oder sie doch nicht hervortreten ließen.

Nicht die Anwendung des Mythos auf die evangelische Geschichte

trennt die Theologen und Strauß, sondern die Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Es wäre für die Theologie besser, sie hätte es nur mit dem Strauß des Lebens Jesu, nicht mit dem, der dieses Problem in unerbittlicher Schärfe gestellt hat, zu tun. Sie könnte ruhiger in die Zukunft blicken, und brauchte nicht zu bangen, daß wieder einmal Hegel und Schleiermacher in einem kritischen frommen Gemüt nicht als Versöhner, sondern als Frager aufstehen und sie von neuem den Kampf mit Strauß kämpfen muß.

Zu derselben Zeit, da Strauß aufatmete, fertig war mit allen Vermittlungsversuchen, sich in den Verzicht auf die Lehrtätigkeit gefunden hatte und nach Regelung der väterlichen Hinterlassenschaft die Gewißheit hatte, vor Not geschützt zu sein: zu derselben Zeit legte er den Grund zu neuem, unheilbarem Leid durch seine Verheiratung mit der berühmten Sängerin Agnese Schebest. Die Trauung fand am 30. August 1842 in der Dorfkirche zu Horkheim bei Heilbronn statt.

Sie waren nicht für einander geschaffen. Seine Pläne waren ihr fremd. Sie ihrerseits litt unter der Pedanterie seines Wesens und quälte ihn durch unsinnige Eifersucht. Häusliche Sorgen und die Nöte des Lebensunterhaltes kamen hinzu. Es half nichts, daß sie ihren Wohnsitz nach Sontheim bei Heilbronn verlegten, um sich, fern von dem Getriebe der Stadt, miteinander einzuleben. Nachdem sie zeitweilig getrennt gewesen waren, gingen sie nach einigen Jahren endgültig auseinander. Eine gerichtliche Scheidung konnte, da sich die Frau nicht dazu verstand, nicht ausgesprochen werden. Die Kinder wurden vom Vater erzogen; die Mutter lebte in Stuttgart. Strauß zahlte ihr eine Pension bis zu ihrem 1870 erfolgten Tode.

Was er gelitten, mag man zwischen den Zeilen lesen, wo er im Alten und Neuen Glauben über die Heiligkeit der Ehe und die Zulässigkeit der Ehescheidung redet. Er verblutete innerlich. Seine geistige Kraft erlahmte. Zu jener Zeit schrieb er kaum. Nur in der Schrift „Julian der Abtrünnige oder der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“, jener glänzenden Satire auf Friedrich Wilhelm IV. aus dem Jahre 1847, flammt der alte Geist auf.

Aber trotz seines Widerwillens gegen das romantische Wesen des Preußenkönigs trat er Anno 1848 für die kleindeutschen Bestrebungen zur Gründung eines einigen Deutschlands unter Preußens Führung mit Ausschluß von Oesterreich ein. Sein politischer Scharfblick wurde durch keine persönlichen Antipathien und durch keinen Partikularismus getrübt. Die Ludwigsburger wollten ihn als ihren Vertreter in das Frankfurter Parlament bringen, aber die pietistische Landbevölkerung brachte seine Kandidatur zum Scheitern. Dafür sandte ihn seine Vater-

stadt in die württembergische Abgeordnetenkammer. Aber hier brach wieder das Philistherhafte bei ihm durch. Das Phrasenhaft-Revolutionäre jener Kammer widerte ihn an. Er sah sich mehr und mehr auf die Rechte gedrängt und mußte politisch mit Leuten gehen, deren reaktionäres Wesen ihm ganz entgegengesetzt war. Seine Wähler waren mit seiner Haltung sehr unzufrieden. Auf die Dauer wurde die Lage unhaltbar. Auch der Aufenthalt in Stuttgart war ihm peinlich, da er dort derjenigen begegnete, die er zum Unglück auf seinem Lebenswege getroffen hatte.

Zudem — er erzählt es selbst in seinen literarischen Denkwürdigkeiten — hatte er keine Übung in der freien Rede und schnitt als Debatter schlecht ab. Da kam der Fall Blum. Robert Blum war am 9. November 1848 in Wien standrechtlich erschossen worden. Die württembergische Kammer wollte eine Totenfeier für ihn beschließen. Strauß war nicht der Ansicht, daß man aus einem erschossenen Revolutionär einen großen Helden machen sollte, und wollte es der österreichischen Regierung nicht allzusehr verargen, daß sie mit dem Auführer kurzen Prozeß gemacht hatte. Das trug ihm eine Tadeladresse der Wähler ein. Als ihn kurz darauf der Präsident der Kammer zur Ordnung rief, weil er von dem Vorredner behauptet hatte, er habe in einen von einem andern Abgeordneten gebrauchten Ausdruck bei der Diskussion einen andern Sinn „hineinestamotiert“, nahm er den Tadel nicht an, legte sein Mandat nieder und verzichtete auf alle ihm noch zustehenden Diäten. Er war, wie er selbst sagt, „aus dem Rahn gesprungen“¹⁾.

Nun begann eine Zeit unsteten Wanderns, die er mit literarischen Werken ausfüllte. Er schrieb unter anderem über Lessing, Hutten und Reimarus, welsch letzteren er für das deutsche Volk wiederentdeckte.

Zur Theologie kehrte er wieder anfangs der sechziger Jahre zurück. Sein „Leben-Jesu fürs deutsche Volk bearbeitet“ erschien 1864. In der Vorrede nimmt er auf Renan Bezug, dessen Werk er große Vorzüge zuerkennt.

Der preußisch-österreichische Krieg brachte ihn in eine schwere Lage. Seinem historischen Verständnis nach konnte er den Partikularismus seiner Freunde nicht teilen; er sah vielmehr jetzt das sich vorbereiten, was er anno 1848 erträumt hatte: einen kleindeutschen Staatenbund unter Preußens Führung. Da er aus seinen Gedanken keinen Hehl machte, mußte er es erleben, daß Menschen, die ihm bisher treu zur Seite gestanden, sich von ihm wandten.

¹⁾ Ueber den Politiker Strauß siehe Ziegler II, S. 409.

Anno 1870 war es ihm vergönnt, der Sprecher des deutschen Volkes zu sein. Durch eine nicht lange zuvor erschienene Veröffentlichung über Voltaire war er in Beziehung zu Renan getreten, der dann in einem nach den ersten Schlachten geschriebenen Briefe die großen Ereignisse streifte. Darauf nahm Strauß Gelegenheit, ihm in einem feurigen offenen Schreiben vom 12. August die Gründe und das Recht Deutschlands zum Kriege auseinanderzusetzen, und, auf eine Antwort Renans hin, in einem zweiten Sendschreiben vom 29. September auch das Recht auf Abtretung des Elsasses, zwar nicht als eines ehemaligen deutschen Landes, aber zum Schutze der natürlichen Grenzen, zu verteidigen. Der Widerhall, den diese von der Begeisterung des Augenblicks eingegebenen Worte fanden, beschädigte ihn für viele erduldete Bitterniß.

Sein letztes Werk, „Der alte und der neue Glaube“, erschien 1872. Noch einmal, wie in der Glaubenslehre von 1840 und 1841, stellt er die Frage, was denn in dieser künstlichen Verbindung von Theologie und Philosophie, Glauben und Denken, Bestand habe. Aber er stellt die Frage mit einer gewissen Bitterkeit und dabei zu sehr unter dem Eindruck des Darwinismus stehend, der eben Macht über ihn bekommen hatte. Die Hegelsche Weltanschauung, die dem Werk von 1840 seinen Rückhalt bot, ist in Trümmer gestürzt. Strauß ist allein mit seinen Gedanken, um sich über die neue naturwissenschaftliche Weltanschauung zu erheben. Sein alterndes, bei aller Tiefe der Kritik eigentlich nie schöpferisches Denken, versagt. Gewalt und Größe fehlen dem Buch. Aber ehrfurchtgebietend ist es trotzdem. Der Geist der Wahrheit redet aus ihm.

Auf die Frage „Sind wir noch Christen?“ antwortet er mit „Nein“; die zweite: „Haben wir noch Religion?“ bejaht er, wenn man ihm zugestehen will, daß das aus der pantheistischen Weltanschauung entsprungene Gefühl der Abhängigkeit, der Ergebung, der inneren Freiheit noch Religion genannt wird. Aber statt daß er nun diese innere Freiheit entwickelt und die Religion darstellt, wie er sie erlebt hat, glaubt er das Neue auf der Basis des Darwinismus aufführen zu müssen und beantwortet die zwei Fragen „Wie verstehen wir die Welt?“ und „Wie ordnen wir unser Leben?“, deren zweite schon an sich banal ist, in einer ganz unpersönlichen Weise. Er vermag es nicht, den Frieden, den er dem Leben in tiefem Leid abgerungen, als das darzustellen, was er ihm ist. So kommt das Schulmeisterhafte und Pedantische, das neben allen seinen größten Gedanken immer miteingeht, zu sehr zu Worte.

Es war ein totes Buch, trotz der vielen Auflagen, die es erlebte,

und das Geschrei, das Freund und Feind drum erhoben, war das Geschrei um einen Toten. Die Theologen konstatierten Straußens Bankrott und kamen sich reich vor, weil sie nicht durch eben eine solche unschöpferische Wahrhaftigkeit ruiniert worden waren; Friedrich Nietzsche, von der Höhe seines vermeintlichen Schopenhauerschen Pessimismus aus, verspottete den gefallenen Helden in seinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen“.

In demselben Jahre erkrankte Strauß an einem Darmgeschwür. Monatelang ertrug er das Leiden mit stiller Ergebung und innerer Heiterkeit, bis ihn der Tod am 8. Februar 1874 in Ludwigsburg heimholte.

Wenige Wochen vorher, am 29. Dezember 1873, verklärten sich sein Leiden und sein Denken in ergreifenden Strophen an Frieda Boger:

Wem ich dieses Klage,	Heute heißt's verglimmen,
Weiß, ich Klage nicht;	Wie ein Licht verglimmt,
Der ich dieses sage,	In die Luft verschwimmen,
Fühlt, ich zage nicht.	Wie ein Ton verschwimmt.

Möge schwach wie immer,

Aber hell und rein,

Dieser letzte Schimmer,

Dieser Ton nur sein.

Der Friedhof seiner Vaterstadt birgt seine irdische Hülle.

VIII. David Friedrich Straußens erstes Leben=Jesu.

1. Ausg. 1835 und 1836. 2 Bde. 1480 S. Die 2. Aufl. ist unverändert.
- 3., veränderte Ausg., 1838 und 1839.
- 4., mit der ersten wieder zusammenstimmende Aufl., 1840.

Als literarisches Werk gehört Straußens erstes Leben=Jesu zum vollendetsten, was die wissenschaftliche Weltliteratur kennt. Ueber vierzehnhundert Seiten, und kein Satz zuviel; ein Zerlegen bis in die geringsten Details und kein Sichverlieren in Kleinigkeiten; der Stil einfach, reich an Bildern, zuweilen ironisch, aber immer vornehm und würdig. Zur Nachricht der Synoptiker, daß Jesus auf einem Esel, der noch niemand getragen, in Jerusalem eingezogen sei, nach Matthäus gar auf dem Muttertier und dem Füllen zugleich, bemerkt er sarkastisch: „Man begreift hier nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen durch die Wahl eines noch nicht zugerittenen Tieres absichtlich erschweren mochte, welches, wenn er es nicht durch göttliche Allmacht in Ordnung hielt (denn bei dem ersten Ritt auf einem solchen Tier reicht auch die größte menschliche Reitkunst bei weitem nicht aus), gewiß manche Störung des festlichen Zuges herbeigeführt haben wird, zumal ihm kein Vorgehen des Muttertieres zu statten kam, welches nur im Kopfe des ersten Evangelisten mitgelaufen ist.“ Gegen die, welche in solchen Sarkasmen etwas Lästerliches erblicken, bemerkt Hase sehr schön: „Für einen Autor gehört viel Resignation dazu, einen guten Einfall zurückzuhalten, der für ihn kämpft.“

Was die Heranziehung des Mythos zur Erklärung der heiligen Geschichte betrifft, weist Strauß nach, daß De Wette, Eichhorn und Gabler und andere dieses Verfahren schon längst und ganz unbefangen auf das Alte Testament anwenden, und daß man auch schon verschiedene Anläufe genommen habe, das Leben Jesu nach der kritischen Auffassung, die sein Unternehmen leitet, darzustellen. Als einen, der ihm den Weg bereitet habe, bezeichnet er Usteri. Der Unterschied bestehe nur darin, daß man vor ihm den Begriff des Mythos falsch faßte und

ihn inkonsequent auf die Geschichte Jesu anwandte, indem man ihn nur für die Beschreibung der Art, wie Jesus in die Welt kam und dieselbe wieder verließ, gelten lassen wollte, den eigentlichen Kern der evangelischen Ueberlieferung, von der Taufe bis zur Auferstehung, hingegen unangetastet ließ. Die Mythen des Beginns der irdischen Existenz Jesu waren, nach Straußens Worten, das Prachttor, durch das man in die evangelische Geschichte eintrat; diejenigen des Endes der Laufbahn ein anderes, durch das man sie wieder verließ. Zwischen beiden aber lagen die krummen und winkligen Gassen der natürlichen Erklärung.

Die Hauptschwierigkeit in der umfassenden Anwendung des Mythos, fährt Strauß fort, bestand einmal in der Annahme, daß zwei unserer Evangelien, Matthäus und Johannes, Berichte von Augenzeugen wären, sodann in dem Anstoß, den das Wort Mythos erregte, sofern ihm durch die Erinnerung an die heidnische Mythologie Zweideutiges anhaftete. Nun ist aber die Augenzeugenschaft oder ein solches Verhältniß zu Augenzeugen, welches die Aufnahme von Mythen undenkbar machte, für keinen der Verfasser unserer Evangelien durch äußere Zeugnisse streng zu beweisen. Wenn die Existenz des Herrn auch in eine historische Zeit fällt und man kaum ein Menschenalter zwischen seinem Tod und der Abfassung der Evangelien ansetzen will, so reicht doch diese Zeit schon hin, um das Historische mit Mythischem durchsetzt werden zu lassen. Die Sage beginnt ihr geschäftiges Werk sogleich nach dem Tode der großen Persönlichkeiten.

Auch der Anstoß des Begriffes Mythos hebt sich für den, der Einblick in das Wesen des religiösen Mythos gewonnen hat. Was ist er anderes als die geschichtsartige Einkleidung religiöser Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage und konsolidiert an einer historischen Persönlichkeit? So ist die Annahme schon a priori fast unabweisbar, daß uns der historische Jesus in dem Gewande alttestamentlicher, messianischer Ideen und urchristlicher Erwartungen entgegen-treten wird.

Der Unterschied zwischen Strauß und seinen Vorläufern besteht nur darin, daß jene sich bang fragten, was vom historischen Leben Jesu als Fundament der Religion übrig bliebe, wenn man den Begriff des Mythos konsequent anzuwenden wagte, er aber nicht. Er habe etwas vor allen kritischen und gelehrten Theologen seiner Zeit voraus, bekennt er in der Vorrede, ohne das mit aller Gelehrsamkeit auf historischem Gebiet nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Vorstellungen, die ihm durch philosophische Studien früh zuteil geworden sei. Hegels Philosophie hatte ihn befreit; sie hatte ihm das Verhält-

nis von Idee und Wirklichkeit aufgeklärt, ihn zur höheren Erkenntnis der spekulativen Christologie geführt und ihm die Augen für jene geheimnisvolle Durchdringung von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gott und Mensch geöffnet.

Die Gottmenschlichkeit, als die höchste Idee des menschlichen Denkens, realisiert sich wirklich in der historischen Persönlichkeit Jesu. Aber während das befangene Denken meint, daß diese Realisierung als Phänomen vollkommen sein muß, weiß das Denken, welches durch wahrhaftige Kritik zur höheren Unbefangenheit eingegangen ist, daß keine Idee sich historisch vollkommen realisieren kann, ihre Wahrheit auch nicht von dem Erweis ihrer vollkommenen natürlichen Darstellung abhängt, sondern daß die Vollendung zustande kommt durch das, was die Idee in die Geschichte hineinträgt oder durch die Art, wie die Geschichte zur Idee erhoben wird. Darum ist es im letzten Grunde indifferent, bis zu welchem Grade die Gottmenschlichkeit sich in der Person Jesu realisiert hat, denn lebendig ist die Idee in dem Gemeinbewußtsein derer, die durch die sinnliche Erscheinung jener Idee angeregt sind und in deren Vorstellung jene historische Persönlichkeit so einging, daß ihnen die in ihm gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen allgemeines Bewußtsein wird, und die Momente, welche den äußeren Verlauf seines Lebens konstituieren, sich an ihnen auf geistige Weise reproduzieren.

Eine rein historische Darstellung war jener ersten Zeit unmöglich; es gab nur eine schaffende Erinnerung, unter dem Eindruck der Idee, welche jene Persönlichkeit in der Menschheit zum Leben gerufen hatte. Und diese Idee der Gottmenschlichkeit, als des Zieles der Menschheit, das sich in jeder Persönlichkeit verwirklichen soll, ist das Ewig-Wirkliche an der Person Jesu, welches keine Kritik zerstören kann. Mag diese auch noch so weit gehen in dem Nachweis der Rückwirkung der Idee auf die Darstellung des historischen Verlaufs des Lebens Jesu: die Tatsache, daß Jesus jene Idee dargestellt und in der Menschheit zum Leben erweckt hat, ist wirklich und durch keine Kritik rückgängig zu machen. Sie lebt von dort an bis heute und in alle Ewigkeit.

In dieser Befreiung des Geistes und in dem Bewußtsein, Jesus als Schöpfer der Menschheitsreligion nicht antasten zu können, geht Strauß an die historische Arbeit und schlägt den Verputz herunter, wissend, daß sein Pickel dem Stein nichts anhaben kann.

Daß die Zeit zu diesem Unternehmen gekommen ist, erkennt er an dem Zustand der Erschöpfung, in dem sich die Theologie befindet. Auf die supranaturale Erklärung der Ereignisse des Lebens Jesu war die rationale gefolgt und hatte sich vermessen, wie jene alles ins Ueber-

natürliche deutete, so alles als natürliches Geschehen begreiflich zu machen. Beide haben alles gesagt, was sie zu sagen hatten. Aus ihrem Widerstreite wird die neue Lösung, die mythische Deutung geboren. Sie ist, nach Hegelscher Methode, die Synthese aus einer Theseis, repräsentiert durch die supranaturale Erklärung, und aus einer Antithesis, repräsentiert durch die rationalistische Deutung.

Das Leben-Jesu von Strauß ist also auch eine Konstruktion aus Gegensätzen, wie das Schleiermachersche. Aber während bei dem letzteren die Gegensätze, Doketismus und Ebionitismus, Grenzbegriffe sind, zwischen denen er seine eigene Ansicht aufhängt, sind sie bei Strauß treibende Kräfte, die eine neue Ansicht aus sich heraussetzen. Die Dialektik des einen ist beschreibend, die des andern schöpferisch.

Damit ist die Anlage des Werkes gegeben. Jede einzelne Peripetie des Lebens Jesu wird für sich betrachtet: zuerst in supranaturalistischer und nachher in rationalistischer Erklärung, wobei der Supranaturalismus durch den Rationalismus, und der Rationalismus durch den Supranaturalismus widerlegt wird. „Hierdurch“, sagt Strauß in der Vorrede, „ist zugleich der äußere Vorteil erreicht worden, daß das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Teile der evangelischen Geschichte dienen kann.“

Jedesmal wird der vollständige Kreis aller vertretenen Auffassungen durchlaufen. Zuletzt weisen dann die Gewalttätigkeiten, welche zur natürlichen Erklärung der betreffenden Erzählung nötig sind, zu der supranaturalen zurück. Das hatten schon Hase und Schleiermacher empfunden und waren dadurch zur Statuierung unerklärlicher, übernatürlicher Bestandteile neben dem, was man im Leben Jesu historisch begreifen kann, gedrängt worden. Gleichzeitig waren allenthalben neuere Versuche aufgetaucht, mit Hilfe einer mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise der Vorfahren zurückzuversetzen. Darin aber erkennt Strauß nur die letzten verzweifelten Unternehmungen, sich das Vergangene gegenwärtig, das Udenkbare denkbar zu machen, und setzt, in klarem Gegensatz zu den reaktionären Velleitäten der kritischen Theologie, die sich aus dem Rationalismus herausarbeiten will, eben jenes Unerklärliche als mythisch.

An den Vorgeschiedten ist alles Mythos. Die Erzählungen sind nach alttestamentlichen Vorbildern unter Berücksichtigung messianischer oder messianisch gedeuteter Stellen gewoben. Weil Jesus und der Täufer sich später begegnen, müssen schon die Eltern in Beziehung gestanden haben. Die Versuche, davidische Stammtafeln Jesu aufzustellen, zeigen uns, daß es in der evangelischen Geschichtsbildung eine Periode gab, in welcher der Herr noch unbefangen als der Sohn Josephs

und Marias angesehen wurde, denn sonst hätte man solche genealogischen Studien nicht unternommen. Auch an der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel ist kaum etwas als historisch anzunehmen.

In der Erzählung von der Taufe Jesu ist sicher dieses unhistorisch, daß dem Täufer die messianische Würde seines Täuflings offenbar geworden ist, denn sonst hätte er später nicht daran zweifeln können. Ob die Sendung der Jünger mit der Frage an Jesus historisch ist, mag dahin gestellt bleiben und hängt davon ab, ob die Art der Gefangenschaft dem Täufer einen solchen Verkehr mit der Außenwelt erlaubte. Konnte die Sage sich nicht veranlaßt finden, einen solchen Zug der Ueberlieferung hinzuzufügen, um den Täufer nicht ohne eine wenigstens werdende Anerkennung der Messianität Jesu scheiden zu lassen? So bliebe als historisch nur übrig, daß Jesus eine zeitlang unter den Anhängern des Täufers weilte, von ihm getauft wurde, bald nachher mit derselben Botschaft wie er in Galiläa auftrat und auch, nachdem er über ihn hinausgewachsen war, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen, wie die Worte, die er über ihn redete, zeigen.

War aber die Taufe Johannis eine Taufe der Buße auf den Kommen-Sollenden hin, so kann Jesus sich nicht für sündlos gehalten haben, als er sich ihr unterzog. Oder man müßte annehmen, daß er es zum Schein tat. Ob in jenem Augenblick das Messianitätsbewußtsein in ihm entstand, wissen wir nicht. So viel aber ist sicher, daß die Vorstellung, welche Jesum bei der Taufe mit dem Geist ausgerüstet werden ließ, jene andere, daß er aus dem Geist übernatürlich gezeugt sei, noch nicht kannte. Wir haben bei den Synoptikern also mehrere in- und übereinander gelagerte Sagen- und Erzählungskreise.

Die Versuchungsgeschichte befriedigt weder als übernatürlicher, noch als innerer, noch als natürlicher Vorgang (wie etwa bei Venturini, wo ein versuchender Phariseer die Rolle des Teufels übernimmt), sondern sie ist urchristliche Sage, aus alttestamentlichen Motiven zusammen-
gewoben.

Die Berufung der ersten Jünger kann so, ohne vorherige Bekanntschaft, auch nicht erfolgt sein, sondern ist der Art, wie Elias den Elisa berief, nachgebildet. An das Wort „Menschenfischer“ hat sich die andere Sage vom wunderbaren Fischzug Petri angeschlossen, die dann Joh 21 in einer neuen Brechung erscheint. Die siebenzig Jünger sind auch nicht geschichtlich.

Ob die Tempelreinigung historisch ist, oder ob sie nicht vielmehr aus der messianischen Anwendung des Spruches „Mein Haus ist ein Bethaus“ herausgewachsen ist, bleibt unsicher. Die Schwierigkeit, sich den Vorgang vorzustellen, ist jedenfalls nicht leicht zu heben. Wie frei die aus-

schmückende Geschichte verfäbrt, ersieht man aus Anekdotengruppen, die sich um ein einziges Erlebnis, wie z. B. die historische Salbung Jesu in Bethanien durch ein unbekanntes Weib bilden, woraus Lukas eine Salbung durch eine Sünderin, Johannes eine Salbung durch Maria von Bethanien macht.

Was die Heilungen betrifft, so sind sicher einige davon historisch, aber nicht in der Fassung, in der sie uns überliefert sind. So befremdet schon, daß die Dämonen Jesum als den Messias begrüßen, was doch eher auf die Tendenz der späteren Anschauung weist, ihn auch durch die böse Geisterwelt als den Messias verherrlichen zu lassen, als auf eine klare Erkenntnis, welche die geistig Gestörten vor ihren Zeitgenossen voraus haben sollten. Die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum kann historisch sein. Aber andere Male ist dann der Vorgang wieder so ins Wunderhafte gesteigert, daß eine psychische Einwirkung Jesu auf den Kranken zur Erklärung nicht mehr genügt, sondern eben die schaffende Sage als mitbeteiligt zur Entwirkung des Tatbestandes mitherausgezogen werden muß. Aus einer Heilung sind zuweilen drei oder vier Perikopen entstanden. Manchmal erkennt man noch die umbildenden Kräfte. Wenn z. B. die Jünger den mondsüchtigen Knaben während des Verweilens Jesu auf dem Verklärungsberg nicht heilen können, so erinnert dies an II Kön 4, wo Elisas Knecht Gehazi vergebens versucht, einen gestorbenen Knaben durch den Stab des Propheten zu erwecken; die plötzliche Heilung vom Aussatz ist in der Geschichte des Syners Naeman vorgebildet. Die Geschichte von den zehn Aussätzigen zeigt eine so moralisierende Tendenz, daß ihre historische Geltung schon dadurch zweifelhaft wird.

Die Blindenheilungen gehen alle auf eine, die des Blinden zu Jericho, zurück. Wer vermag aber zu sagen, inwieweit diese historisch haltbar ist? Auch die Heilungen von Paralytischen gehören eher der Ausrüstung des Messias als der Geschichte an. An der Stirn tragen das Sagenhafte die Heilungen durch Berühren der Kleider und durch Fernwirkung. Der Messias muß eben die Prophetentaten erreichen und überbieten. Darum figurieren auch Totenerweckungen unter seinen Wundern.

Die Naturwunder, von denen Strauß eine Sammlung mit „Sturm-, See- und Fischgeschichten“ überschreibt, sind in noch viel höherem Maße mythisch. Seine Gegner machten ihm aus dieser fecten Ueberschrift einen schweren Vorwurf.

Der Doppelbericht von der wunderbaren Speisung erweckt gegen die Glaubwürdigkeit des Erzählten Verdacht und macht zugleich die Annahme der direkten apostolischen Abfassung des Matthäusevangeliums

unmöglich. Zudem lagen hier die alttestamentlichen Motive so nahe, daß es ein Wunder gewesen wäre, wenn diese Erzählung nicht in das Leben Jesu hineingekommen wäre. Eine Erklärung nach Analogie eines beschleunigten Naturprozesses ist hier, und ebenso bei dem Kanawunder, ein für allemal abzulehnen. Strauß macht sie durch ihre eigene Lächerlichkeit tot. Die Verfluchung des Feigenbaums und ihre Erfüllung geht irgendwie auf eine Bilderrede Jesu, die nachher zur Geschichte wurde, zurück.

Wichtiger aber als die bisher besprochenen sind die Wunder, die sich an Jesus selbst ereignen und Daten in seiner Geschichte bilden. Die Erklärung muß in Jesu Leben figurieren, weil schon Moses Angesicht einen Lichtglanz besaß. Bei der Behandlung der Auferstehungsberichte zeigt sich, daß wir zwei Schichten der Sagenbildung anzunehmen haben: eine ältere, durch Matthäus repräsentiert, die Erscheinungen in Galiläa — und nur solche — kennt, und eine jüngere, in welcher die Erscheinungen in Galiläa durch solche zu Jerusalem verdrängt sind. In jedem Falle aber handelt es sich um mythische Erzählungen. Die Auslegung kommt nie über das Dilemma hinaus, daß entweder der Tod oder die Auferstehung real war, nie aber beide zusammen. Daß die Himmelfahrt Mythos ist, versteht sich von selbst.

Dies die radikalen Resultate der Kritik der supranaturalistischen und der rationalistischen Erklärung des Lebens Jesu. Bei der Lektüre der Straußschen Ausführungen empfindet man das Radikale nicht so, weil in wunderbarer Dialektik die ganze Unmöglichkeit irgend welcher Erklärung, die nicht auf den Mythos reflektiert, nachgewiesen wird. Dabei kommt die supranaturale Deutung als die, welche den Wortlaut wenigstens respektiert, viel besser weg als die rationale, deren Erschlichenes überall schonungslos aufgedeckt wird.

Diese Abschnitte sind weit entfernt, ihre Bedeutung inzwischen verloren zu haben. Sie haben das Terrain geschaffen, auf dem die heutige Forschung sich bewegt, und enthalten die Totenscheine einer Reihe von Erklärungen, die auf den ersten Augenblick ganz lebensfähig erscheinen und es doch nicht sind. Wenn sie noch heute in der Theologie umgehen, tun sie es als Gespenster, die man durch den bloßen Namen David Friedrich Strauß in die Flucht zu treiben vermag, und die sich überhaupt nicht mehr zeigen könnten, wenn diejenigen der Theologen, die auf das Leben Jesu von 1835 als auf ein überwundenes Buch zurückblicken, sich die Mühe gäben, es zu lesen.

Diese Resultate stellen aber nicht das dar, was Strauß als historisch vom Leben Jesu zu halten entschlossen ist. Er hat nur die Grenze des Mythischen so weit wie irgend angängig vorgeschoben. Daß er zu weit gegangen, ist klar.

Einmal überschätzt er die Bedeutung der alttestamentlichen Motive für die schöpferische Tätigkeit der Ueberlieferung. Er sieht nicht, daß er damit oft nur die Wurzel des zureichenden Grundes für die Form der betreffenden Erzählung bloßgelegt hat, nicht aber die der Entstehung. Gewiß ist Mythisches an der Geschichte von der wunderbaren Speisung. Aber das Aufkommen dieser Geschichte wird durch den Hinweis auf die Speisung des Wüstenvolkes und das Speisungswunder des Propheten Elisa¹⁾ nicht erklärt; dazu ist sie viel zu charakteristisch und steht zudem in einem viel zu straffen geschichtlichen Zusammenhang. Es muß ihr also irgend welche historische Tatsache zugrunde liegen. Sie ist nicht ein Mythos, sondern enthält Mythisches. Ebenso steht es mit der Berklärungsgeschichte. Der Unterbau historischer Tatsachen ist für das Leben Jesu viel umfassender, als Strauß annimmt. Manchmal sieht er die Fundamente nicht, weil er verfährt wie jene, die bei ihren assyrischen Ausgrabungen mit dem Schutt, den sie aus hoben, die wertvollsten Stücke zudeckten.

Zum zweiten aber will er manchmal rein dialektisch durch angenommene Unmöglichkeiten oder dadurch, daß er Perikopen kritisch gegeneinander spielen läßt, Erzählungen, wie z. B. die Anfrage des Täufers, außer Kraft setzen. Das hängt damit zusammen, daß er sich manche Berichte nicht in dem Halte und der Festigkeit vergegenwärtigt, welche sie durch den Zusammenschluß mit dem, was vorausgeht und nachfolgt, erhalten.

Aber das war sein Recht. Wer entdeckt ein wahres Prinzip, ohne damit die Wahrheit zu vergewaltigen?

Was die Zeitgenossen erschreckte, war nicht allein die umfassende Anwendung des Mythischen, sondern eigentlich noch vielmehr die Minierarbeit an den Evangelien, der sie zusehen mußten. Bei jeder Perikope verhört Strauß die Berichte gegeneinander bis in das geringste Detail und weist dann nach, in welchem Maße jeder mythisch durchsetzt ist. Dabei entscheidet sich alles zu Ungunsten des Johannesevangeliums. Er war der erste, welcher so urteilte. Zwar waren schon Ende des XVIII. Jahrhunderts manche Zweifel gegen die Authentie dieses Evangeliums laut geworden, die Bretschneider, der berühmte rationalistische Generalsuperintendent zu Gotha (1776—1848) in seinen *Probabilia*²⁾ versuchsweise zusammengestellt hatte. Die Schrift rief auch einige Bewegung hervor. Aber Schleiermacher deckte das Johannesevangelium mit seiner Autorität; den Rationalisten war es

¹⁾ II Kön 4 42—44.

²⁾ *Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis Apostoli indole et origine, eruditorum iudiciis modeste subiecit C. F. H. Bretschneider.* Lips. 1820.

sympathisch, weil es nur wenige Wunder enthielt. Bretschneider selbst erklärte sich eines Besseren belehrt.

Nach diesem Intermezzo war die johanneische Frage fünfzehn Jahre lang hors de cause geblieben. Desto größer war die Aufregung, als Strauß sie wieder zur Sprache brachte. Er bekämpfte ein Dogma der wissenschaftlichen Theologie, und diese verteidigt sie zäher als die Kirche die ihren, bis auf den heutigen Tag.

Der ganze Nimbus der Anschaulichkeit, mit dem man bis dahin das vierte Evangelium umgeben hatte, fällt dahin. Strauß zeigt, daß eine Theorie die Darstellung des Lebens Jesu dort ganz beherrscht und daß die Schilderung jedesmal in der Verlängerung der Tendenzen liegt, welche schon bei den Synoptikern zutage treten. Er weist dies an der johanneischen Relation der Taufe Jesu nach, in welcher man bis dahin die glaubwürdigste Darstellung des Hergangs gefunden hatte, und zeigt, daß gerade in dieser Pseudoeinfachheit der Prozeß, Jesum und den Täufer so nahe als möglich aneinanderzurücken, zur Ruhe kommt. Ebenso in der Geschichte der Berufung der Jünger: es ist nach Strauß späteres Postulat, daß sie aus dem Kreise des Täufers gekommen sein mußten und dem Herrn durch ihn zugeführt worden seien. Er scheut auch nicht vor der Behauptung zurück, daß Johannes mit fingierten Persönlichkeiten operiere. Wenn dieses Evangelium nur wenige Wunder erzählt, so sind sie um so krasser und immer so gesteigert, daß das Wunderbare unabweisbar ist und zugleich eine moralische oder symbolische Bedeutung in sich schließt.

Es ist also nicht mehr die unbewußt bildende Sage, welche auswählt, schafft, gruppiert, sondern eine klar bestimmte apologetisch-dogmatische Tendenz.

Was den Unterschied in der Lokalität und der Chronologie des Lebens Jesu angeht, so war derselbe vor Strauß immer zu Gunsten des vierten Evangeliums entschieden worden. De Wette zählte es unter den Bedenken gegen die Echtheit des Matthäus auf, daß er die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa beschränke. Von dem einfachen Gegeneinander der chronologischen und geographischen Angaben aus will Strauß die Frage nun auch nicht entscheiden, um nicht auf seine Art ebenso einseitig zu sein, wie die Verteidiger der johanneischen Authentie. Nur bemerkt er, daß, wenn Jesus wirklich mehrmals in Jerusalem gelehrt hat, es unbegreiflich sei, wie die Kunde davon sich in der synoptischen Ueberlieferung so habe verlieren können, daß diese Evangelien die Reise zum Todespassah als die einzige Reise nach Jerusalem hinstellen. Hingegen ist es sehr gut denkbar, daß, wenn Jesus auch nur einmal in Jerusalem war, die Sage versucht war,

aus der einen Reise nach und nach mehrere zu machen, indem es für sie ein natürlicher Schluß war, daß er regelmäßig auf die Feste kam und sein Evangelium nicht nur in der abgelegenen Provinz, sondern auch in der Hauptstadt verkündigte.

Die Differenz zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Bericht vom Einzug bis zur Auferstehung ist so groß, daß alle Harmonisierungsversuche abzulehnen sind. Wie will man zusammenbringen, daß nach den Synoptikern der Empfang beim Einzug von den begleitenden Galiläern bereitet wurde, während er nach Johannes das Werk einer jerusalemischen Menge war, die Jesum, der zudem nach demselben Johannes gar nicht von Galiläa und Jericho kommt, einholt? Zwei verschiedene Einzüge anzunehmen ist lächerlich.

Die Entscheidung erfolgt aber dennoch nicht auf dem Boden der reinen Tatsachen, sondern der Gedankeninhalt gibt den Ausschlag. Johannes repräsentiert eine fortgeschrittenere Stufe der Mythenbildung, weil er den griechisch-metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft dem jüdisch-messianischen substituiert hat und den Herrn, aus seiner Bekanntschaft mit der Logoslehre heraus, sogar die griechisch-spekulative Präexistenzvorstellung auf sich selbst anwenden läßt. Er kennt schon die doketische und gnostische Gefahr und vertritt eine apologetische Christologie, die Gnostiker als ein Gnostiker anderer Art bekämpfend. Daß er dabei von eschatologischen Vorstellungen frei ist, ist nicht ein Vorteil für ihn, sondern ein schweres Präjudiz; er ignoriert sie nicht, sondern bildet sie um und sucht die Wiederkunft Christi von der Bedeutung eines äußeren zukünftigen Vorgangs immer wieder in die Innerlichkeit und die Gegenwart hineinzuziehen.

Die letzte Entscheidung des Dilemmas liegt in den Abschiedsreden und in der Nichterwähnung des Seelenkampfes in Gethsemane. Diese Darstellung will zeigen, daß Jesus sein Leiden und seinen Tod nicht nur zum voraus gewußt, sondern innerlich auch schon vollständig überwunden habe und in einem Zustande der Verklärung den dunkeln Ereignissen entgegengegangen sei. Das ist aber keine Geschichtserklärung mehr, sondern die höchste Stufe andächtiger Verschönerung.

Die Frage ist entschieden. Das Johannesevangelium steht als Geschichtsquelle so weit hinter den Synoptikern zurück, wie es theologisch und apologetisch mehr interessiert ist als sie. Zwar trägt Straußens Kritik einen mehr divinatorischen Charakter. Er kann die Stellung und die Tendenz dieses Evangeliums im Detail noch nicht genau bestimmen, weil die Dogmenbildung im zweiten Jahrhundert für ihn noch zu sehr im Dunkeln liegt. Er selbst gesteht später, daß erst Baur seine 1835 eingenommenen Stellungen uneinnehmbar gemacht habe. Und

doch kann man sagen, daß die johanneische Forschung zu dem von Strauß Gesagten im Prinzip nichts Neues mehr hinzugetan hat. Er erkannte eben, worauf es ankam. Mit kritischem Scharfblick verzichtete er darauf, aus dem Vergleich der historischen Daten irgend eine Entscheidung herbeizuführen, und läßt den theologischen Charakter den Ausschlag geben. Tut man dies nicht, so ist die Debatte aussichtslos, da ein geistreicher Kopf, der auf Johannes eingeschworen ist, immer tausend Wege findet, um die synoptischen Angaben mit den johanneischen zu vereinigen und sich zuletzt gar noch mit Haut und Haaren für die Stelle zu verbürgen, wo der ausgefallene Abendmahlsbericht eingeschaltet werden muß.

Mit dieser Umwertung des Johannes wird nun aber auch die Reihenfolge der Entstehung der Evangelien umgeworfen. Aus Johannes, Lukas, Matthäus wird: Matthäus, Lukas, Johannes. Es erfüllte sich das Wort von den Letzten, die die Ersten, und von den Ersten, die die Letzten werden. Straußens natürliches Empfinden befreite den Matthäus aus der schmachvollen Gefangenschaft, in die ihn Schleiermachers Aesthetik gebracht hatte. Die Differenzierung zwischen Johannes und den Synoptikern, mit der dieser und Hase ein elegantes Spiel aufgeführt hatten, war in einem ganz unerwarteten Sinne bestätigt worden, und es konnte mit der Erforschung des Lebens Jesu nun endlich vorangehen.

Aber indem er ihr die Bahn öffnete, hielt Strauß sie alsbald dadurch auf, daß er Markus nicht als ersten durchlassen wollte. Seine Stellung zu diesem Evangelisten befremdet auf den ersten Anblick. Er ist für ihn ein epitomierender Darsteller, ein Satellit des Matthäus ohne eigenes Licht. Seine nüchterne Anschaulichkeit erscheint ihm als etwas Gemachtes. Er will es diesem Evangelisten nicht glauben, daß am ersten Tage zu Kapernaum sich die „ganze Stadt“, Mk 1³³, vor der Thür des Petrus versammelt habe und daß an andern Tagen, Mk 3²⁰, und 6³¹, der Zudrang so groß war, daß Jesus und die Jünger nicht zum Essen kommen konnten. „Alles höchst anschauliche Züge“, bemerkt er, „aber deren Fehlen Matthäus nur zur Ehre gereichen kann; denn was sind sie anders, als sagenhafte Uebertreibungen?“ In dieser Kritik stimmt er vollständig mit Schleiermacher überein, der in seinem Versuch über Lukas¹⁾ von falschen anschaulichen Zügen des Markus redet, „die diesem Evangelium nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben“.

Diese Animosität gegen Markus hat einen doppelten Grund. Zu-

¹⁾ Dr. Fr. Schleiermacher, Ueber die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. 1817. Berlin, bei G. Reimer. 302 S.

nächst einmal hatte dieses Evangelium mit seinen anschaulichen Zügen der rationalistischen Wundererklärung große Dienste geleistet. Seine Schilderung der Heilung des Blinden zu Bethsaida, Mt 8²²⁻²⁶, dem Jesus das Auge mit Speichel benezt, worauf er die Gegenstände zuerst undeutlich und dann, nachdem er des Herrn Hände ein zweites Mal auf den Augen gefühlt, immer deutlicher sieht, war von jeher die vornehmste Fundgrube für den Rationalismus gewesen. Da nun Strauß gegen die natürliche Erklärung viel heftiger vorgeht als gegen die supernaturalen, hält er über Markus ein Gericht ab, bei dem er nicht unbefangen ist.

Dazu kommt als zweites, daß man die Vorzüge des Markus erst erkennt, wenn man auf den historischen Plan und den inneren Zusammenschluß der Perikopen ausgeht. Diese Absicht liegt aber gar nicht in Straußens Gesichtskreis. Im Gegenteil: er verneint jeden pragmatischen Zusammenhang und will nur jede einzelne Erzählung auf ihren mythischen Gehalt hin prüfen.

Eine synoptische Frage existiert für ihn eigentlich nicht. Das lag zum Teil daran, daß sie damals so verfahren wie möglich war. Die verschiedensten Lösungsversuche griffen ineinander. Die Markushypothese wurde nach dem Vorgang von Koppe¹⁾, Storr²⁾, Graß³⁾ und Herder⁴⁾ durch Credner und Lachmann vertreten, die in Matthäus eine Kombination der Spruchsammlung mit Markus erkannten. Die Urevangeliumshypothese Eichhorns, nach welcher die drei Evangelien auf ein gemeinsames, aber mit keinem von ihnen identisches Urevangelium zurückgehen sollten, hatte ihren Kredit ziemlich eingebüßt. Diskutiert und variiert wurden Griesbachs Benutzungs-theorie, nach welcher Markus aus Matthäus und Lukas zusammengezogen sein sollte, und Schleiermachers Diegesentheorie, welche das Primäre nicht in einem Evangelium erblickte, sondern in zusammenhangslosen Aufzeichnungen, aus welchen sich dann Erzählungsaggregate bildeten, die später, in der nachapostolischen Zeit, sich zu Gesamtdarstellungen zusammenschlossen, wie wir deren noch drei in unsern Synoptikern erhalten haben.

Strauß ist skeptischer Eklektiker. Im Grunde verbindet er Griesbachs Theorie von der sekundären Entstehung des Markus mit Schleier-

¹⁾ Koppe, Marcus non epitomator Matthäi. 1782.

²⁾ Storr, De fontibus Evangeliorum Mt et Lc. 1794.

³⁾ Graß, Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären. 1812. — ⁴⁾ S. S. 35—37. — Nach Wellhausen (Einleitung in die drei ersten Evangelien. 1905. S. 43) ist Lachmann als der eigentliche Begründer der Markushypothese anzusehen. — Für die ältere Geschichte der Evangelienfrage s. Ferd. Christ. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847. S. 1—76.

machers Diegesentheorie, die seiner isolierten Behandlungsweise der Perikopen entgegenkommt. Aber während Schleiermacher noch den johanneischen Plan gehabt hatte, in den er die isolierten Erzählungen einfügte, behält Strauß mit der Verwerfung des vierten Evangeliums überhaupt keinen Zusammenhang der Perikopen mehr übrig. Er legt es darauf an, diese Zusammenhangslosigkeit der Berichte in möglichst grelles Licht zu rücken. Darum erschien sein Unternehmen so radikal.

Wie die johanneischen, so sind, nach ihm, auch die synoptischen Reden Kompositionen, in denen die spätere Tradition aus zeitlich und sachlich auseinanderliegenden Sprüchen nach gewissen Stichworten größere Redeeinheiten schuf. Die Bergpredigt, die Aussendungsrede, die große Gleichnisrede, die Rede wider die Pharisäer, sie alle sind durch Ablagerung entstanden, wobei Matthäus, was die etwaige Ursprünglichkeit der Zusammenstellung betrifft, wohl noch am zuverlässigsten ist. „Aus der bisher angestellten Vergleichung“, sagt Strauß einmal, „sehen wir bereits, daß die körnigen Reden Jesu durch die Flut der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelien den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat, während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte“.

Am radikalsten ist die Kritik der Gleichnisse. Strauß geht von der Voraussetzung aus, daß sie sich gegenseitig beeinflusst haben und daß die, welche etwa echt sein könnten, nur in ganz sekundärer Form erhalten sind. In dem Gleichnis von der königlichen Hochzeit will er den Umstand, daß die Eingeladenen zuletzt die Boten mißhandelten und töteten, und ebenso die Frage nach dem hochzeitlichen Kleide als sekundäre Züge angesehen wissen.

Wie äußerlich er sich den Zusammenhang der Berichte denkt, erhellt aus der Art, wie er die Verklärungsgeschichte mit dem „Gespräch beim Abstieg“ verbindet. Sie haben beide nichts miteinander zu tun. Die Jünger haben Jesum einmal über das Kommen des Vorläufer-Elias befragt; bei der Verklärungsszene figuriert Elias ebenfalls: dann

hat die Ueberlieferung die Verklärung und jene Unterredung einfach ad vocem Elias zusammengestellt und später eine Verbindung zwischen beiden geschaffen.

Die rein kritisch zerlegende Tendenz des Werkes, welches auf jede pragmatische Ergänzung mit Ostentation verzichtet, und nicht minder die Beurteilung der Synoptiker als bloßer Erzählungs- und Redebündel, machen es schwierig, ja eigentlich unmöglich, die eigentliche Straußische Auffassung des Lebens Jesu festzustellen und zu sehen, was sich denn eigentlich hinter dem mythischen Vorhang bewegt. Je nachdem man es interpretiert, kommt ein positives oder ein negatives Leben=Jesu heraus. Es stecken nämlich in einer Reihe hingeworfener Bemerkungen Ansätze zu einer positiven Konstruktion des Lebens Jesu, die, wenn man sie aus dem Zusammenhange herauslöst und zusammenstellte, ein Bild ergäben, das sich mit der neuesten eschatologischen Auffassung berühren würde. Aber Strauß wirft mit Absicht nur wenige unzusammenhängende Striche hin. Er will keine Linie zu Ende ziehen. Jedes der Einzelprobleme wird zwar behandelt und in der scharfsinnigsten Weise nach allen Seiten beleuchtet. Aber bei keinem will er eine Lösung versuchen. Manchmal, wenn er meint, in seinen positiven Andeutungen zu weit gegangen zu sein, wischt er alles mit einem skeptischen Wort wieder aus.

Für die Dauer der Wirksamkeit Jesu will er nicht einmal einen ungefähren Ansatz geben. Ueber den Zusammenhang gewisser Ereignisse läßt sich, nach ihm, nichts ausmachen, da der johanneische Aufriß nicht gilt, und die Synoptiker alles nur mit Rücksicht auf Analogien und Ideenassoziationen ordnen, wobei sich die Verfasser noch schmeichelten, eine chronologisch geordnete Erzählung zu bieten. Aus dem Inhalt des Erzählten und aus den unbestimmten und monotonen Verbindungsformeln ergibt sich aber, daß eine klare Anschauung von einem wirklich und organisch zusammenhängenden Ganzen bei ihnen nicht vorausgesetzt werden darf. Anhaltspunkte, die chronologische Ordnung auch nur einigermaßen zu rekonstruieren, besitzen wir nicht.

Besonders interessant sind die Erörterungen über den Ausdruck „Menschensohn“. In dem Sabbatspruch „Der Menschensohn ist auch ein Herr des Sabbattages“ Mt 12^s, könnte, nach Strauß, das Wort auch einfach „Mensch“ bedeuten. An anderen Stellen hat man den Eindruck, als redete Jesus von dem Menschensohn als von einer übernatürlichen, von ihm ganz unterschiedenen Person, dem Messias allgemein. Dies ist die natürlichste Deutung der Stelle Mt 10²³, wo er den Jüngern bei der Aussendung verheißt, daß sie mit den jüdischen Städten nicht zu Ende sein werden, bis der Menschensohn kommt.

Jesus spricht also vom Messias wie als dessen Vorläufer. Diese Aussprüche würden dann in die erste Zeit, ehe er sich selbst als Messias bekannte, fallen. Strauß ahnt die Bedeutung dieser hingeworfenen Bemerkung nicht: sie birgt den Keim zur Lösung des Menschensohnproblems im Sinne von Johannes Weiß. Aber alsbald triumphiert der Skeptizismus. Wie können wir wissen, fragt Strauß, wo der Ausdruck Menschensohn in Jesu Wort authentisch ist, und wo er einfach gewohnheitsmäßig sinnlos hineingefügt wurde?

Nicht minder unlösbar ist, ihm zufolge, die Frage nach dem Zeitpunkt, in welchem Jesus die messianische Würde für sich in Anspruch nimmt. „Während bei Johannes“, führt er aus, „Jesus seinem Bekenntnis, die Jünger und seine Anhänger unter dem Volk ihrer Ueberzeugung, daß er der Messias sei, durchweg getreu bleiben: so sind bei den Synoptikern gleichsam Rücksälle zu bemerken, indem bei den Jüngern und dem Volke die in früheren Fällen ausgesprochene Ueberzeugung von Jesu Messianität im Verlauf der Erzählung zuweilen wieder verschwindet, um einer weit niedrigeren Ansicht von ihm Platz zu machen, und auch Jesus selbst mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in späteren Fällen mehr zurückhält.“ Das Messianitätsbekenntnis zu Cäsarea Philippi, wo Jesus den Petrus für seine Erkenntnis selig preist und dazu den Zwölfen verbietet, sie weiter kundzutun, ist unbegreiflich, da diese Ansicht demselben Evangelium zufolge unter den Jüngern schon mehrmals zutage getreten und auch den Dämonischen bekannt war. Die Synoptiker widersprechen sich also selbst. Dazu kommen noch die Fälle, wo Jesus geradezu sinnlos die Bekanntmachung seiner Messianität verbietet. Als historisch könnte man wohl annehmen, daß es ihm langsam aufgegangen sei, daß er der Messias wäre, aber jedenfalls erst nach der Johannestaufe, da er sonst bei der Taufe simuliert hätte. So oft dann der Gedanke, er könnte der Messias sein, durch irgend etwas bei andern erregt und ihm von außen entgegengebracht wurde, erschraf er gleichsam, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selber kaum zu vermuten wagte, oder worüber er doch erst seit kurzem mit sich ins Reine gekommen war.

Aus diesen Erwägungen geht aber eines hervor, daß das Messianitätsbewußtsein Jesu für Strauß ein historisches Faktum ist und nicht, wie man es zuweilen verstanden hat, auf das Konto des Mythischen kommt. Zu behaupten, daß er das Leben Jesu in einen Mythos auflöse, ist ein Unsinn, der, wenn er von Leuten, die sein Werk nie oder nur oberflächlich gelesen haben, noch so oft wiederholt wird, doch nicht weniger unsinnig bleibt.

Seine Messianität soll Jesus sich des näheren so gedacht haben,

daß er, der Erdgeborene, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn in den Himmel aufgenommen und von da zur Eröffnung seines Reiches wiederkommen werde. „Da zudem in der höheren jüdischen Theologie unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des Messias gegeben war: so liegt die Vermutung nahe, daß dieselbe auch schon in der Zeit, da Jesus sich bildete, vorhanden gewesen, und daß er somit, wenn er sich einmal als Messias faßte, auch diesen Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können. Ob jedoch Jesus so weit wie etwa ein Paulus in die Schulweisheit seiner Zeit eingeweiht gewesen ist, sodaß er aus ihr jene Vorstellung schöpfen konnte, ist noch die Frage. . . .“

In der Auffassung der Eschatologie macht Strauß eine hervorragende Anstrengung, aus dem Dilemma zwischen politischen und geistigen Messiasplänen herauszukommen und die eschatologische Erwartung als eine solche begreiflich zu machen, die die Hoffnung nicht auf menschliches Zutun, sondern auf überirdische Intervention gründet. Dies ist einer der bedeutsamsten Ansätze zur wirklichen Erfassung des eschatologischen Problems. Man meint zuweilen Johannes Weiß zu lesen; so, wenn Strauß ausführt, daß Jesus seinen Jüngern ein Sitzen auf Thronen verheißen konnte, ohne an politische Revolution zu denken, sofern er eine von Gott heraufgeführte Umwälzung der Dinge erwartete und jene richterliche Tätigkeit und Herrschaft in die Zeit der *παλιγγενεσία* versetzte. „Allerdings also erwartete Jesus, den Thron Davids wiederherzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs setzte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung (Mt 22³⁸ Mt 26⁵²), sondern auf die Engelleionen, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne (Mt 26⁵³). Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgibt (Mt 16²⁷ 24³⁰ ff. 25³¹); vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes werden sich die Völker ohne Schwerdstreich beugen, und auf den Ruf der Engelsposaune sich samt den auferstehenden Toten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Dies alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überließ es dem himmlischen Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wisse (Mt 13³²), ihm gleichsam das Signal zu geben, und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, daß ihn das Ende erreichte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu bloß deswegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt, der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden

entsprachen, und wie leicht auf dem supranaturalistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war und sonst wahre und großartige Seiten bot, auch einen besonnenen Mann in sich hineinziehen konnte."

Einer der Hauptbeweise für die eschatologische Bedingtheit der Predigt Jesu ist das Abendmahl. „Wenn er diese Feier“, führt Strauß aus, „mit dem Wort beschließt: ‚Ich werde hinfort von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis daß ich es neu trinke mit euch in meines Vaters Reich‘, so mag er erwartet haben, daß in dem messianischen Reich das Passahmahl mit besonderer Feierlichkeit werde begangen werden. Wenn er ihnen also versichert, dieses Mahl nicht mehr in diesem, sondern erst in jenem Aeon wieder zu genießen, so erwartet er, daß binnen eines Jahres die vormessianische Weltordnung für die messianische aufgehoben sein wird.“ Freilich, setzt Strauß gleich hinzu, kann die bestimmte Versicherung, welche ihm die Evangelisten in den Mund legen, auch nur ein frommer Wunsch gewesen sein. In derselben Weise beschränkt er dann auch die anderen Äußerungen über die eschatologischen Gedanken Jesu, indem er darauf hinweist, daß wir den Anteil, welchen die urchristliche Erwartung an solchen Reden hat, nicht bestimmen können.

So ist er z. B. in der Beurteilung der großen Parusierebe Mt 24 äußerst behutsam. Die ausführlichen Weissagungen, welche die Synoptiker dem Herrn über sein Kommen in Herrlichkeit in den Mund legen, können nicht von ihm selber herrühren. Es fragt sich aber, ob er nicht doch im allgemeinen gehofft und verheißen hat, einst als Messias herrlich zu erscheinen? „Hielt er sich in irgend einem Abschnitt seines Lebens für den Messias, woran nicht zu zweifeln ist, und bezeichnete er sich als den Menschensohn, so mußte er, scheint es, auch das Kommen in den Wolken erwarten, welches diesem bei Daniel zugeschrieben ist: nur fragt es sich, ob er dies als eine Verherrlichung gedacht habe, welche noch während seines Lebens eintreten würde, oder als etwas, das ihm erst nach seinem Tod bevorstünde? Nach Aussprüchen wie Mt 10²³ 16²⁸ könnte man das erstere vermuten; dabei bleibt jedoch immer möglich, daß, wenn ihm später sein Tod gewiß wurde, seine Vorstellung die letztere Form annahm, aus welcher heraus dann Mt 26⁶⁴ gesprochen wäre.“ Schon bei Strauß ist also das Menschensohnproblem das Zentralproblem, in welchem alle Fragen über Messianität und Eschatologie zusammentreffen.

Aus alledem ersieht man, wie stark Reimarus, den er auch öfters erwähnt, auf ihn gewirkt hat. Es würde dies noch viel stärker zutage

treten, wenn er seine historischen Anschauungen nicht immer wieder durch das Hereinspielenlassen des Mythischen problematisch machte.

Von dem Gedanken der übernatürlichen Realisierung des Reiches Gottes muß man, nach Strauß, auch ausgehen, um Jesu Stellung zum Gesetz und zu den Heiden zu verstehen, soweit dies nach den widersprechenden Angaben noch möglich ist. Am meisten Glaubwürdigkeit verdienen die konservativen Stellen. Sie brauchen darum nicht in den Anfang seiner Wirksamkeit zu fallen, da es sehr fraglich ist, ob die Annahme einer nachher kommenden Periode zunehmender Gesetzesfreiheit und Heidenfreundlichkeit durchführbar ist. Eher ließe sich beweisen, daß die konservativen Aussprüche die einzig authentischen sind, denn, wenn nicht alles täuscht, ist erst der Tod Jesu der terminus a quo für jene Prinzipienänderung. Jesus hat die Aufhebung des Gesetzes und die Beseitigung der Schranke zwischen Juden und Heiden zwar auch erwartet, aber erst im zukünftigen Reich. „Hiernach“, bemerkt Strauß, „wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, daß, was jener erst auf der bei seiner Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon infolge der ersten Ankunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte“.

Die eschatologischen Stellen sind also die gesichertsten. Wenn an Jesus irgend etwas historisch ist, so ist es sein Anspruch, in dem kommenden Reiche als Menschensohn offenbar zu werden¹⁾.

Hingegen befinden wir uns bei den Leidens- und Auferstehungsweisagungen auf ganz unsicherem Boden. Die genauen Angaben über die Art der Katastrophe machen es unzweifelhaft, daß wir vaticinia ex eventu vor uns haben. Anders läßt sich auch die Fassungslosigkeit der Jünger beim Eintreten der Ereignisse nicht erklären. Dennoch ist es möglich, daß Jesus seinen Tod vorausgesehen hat. Vielleicht war der Todesentschluß mit der Messianitätsvorstellung an sich gegeben und wurde Jesu nicht erst durch die Ereignisse aufgezwungen. Dies könnten wir bestimmt ausmachen, wenn wir etwas Genaueres über die Vorstellung vom leidenden Messias in der zeitgenössischen jüdischen Theologie wüßten, was aber nicht der Fall ist. Wir wissen nicht einmal, ob es diese Vorstellung im Judentum jemals gegeben hat. „Im Neuen Testament hat es fast durchaus das Ansehen, als hätte an einen leidenden und sterbenden Messias unter den mit Jesu lebenden Juden niemand

¹⁾ In dem ersten Bande seiner Biographie (S. 171 und 176—177) sucht Theobald Ziegler die Anerkennung der Eschatologie durch Strauß abzuschwächen, damit er nicht etwa als der Vorläufer der neueren Anschauung, die seinem Biographen nicht ganz sympathisch ist, angesprochen werden könne.

gedacht. „Aus späteren Stellen der rabbinischen Literatur könnte man diese Vorstellung allerdings gewinnen.“

Die Frage ist also unlösbar. Es bleibt alles ein Operieren mit Möglichkeiten. Das Resultat aller Erwägungen über den Leidensentschluß und die Leidenswertung faßt Strauß in folgenden Sätzen zusammen: „Hiernach könnte Jesus durch psychologische Reflexion darauf gekommen sein, wie zuträglich der geistigen Entwicklung seiner Jünger eine solche Katastrophe sein werde, und nationalen Vorstellungen gemäß mit Berücksichtigung alttestamentlicher Stellen selbst auf die Idee einer sühnenden Kraft seines messianischen Todes. Indessen könnte doch namentlich das, was die Synoptiker Jesum von seinem Tod als Sühnopfer sagen lassen, mehr dem nach Jesu Tod ausgebildeten System anzugehören, und was der vierte Evangelist ihm über die Beziehung seines Todes zum Paraklet in den Mund legt, ex eventu gesagt zu sein erscheinen, sodaß auch bei diesen Aussprüchen Jesu über den Zweck seines Todes eine Sonderung des Allgemeinen vom Speziellen vorgenommen werden müßte.“

Straußens Leben-Jesu ist für die moderne Theologie etwas anderes als für die Zeitgenossen. Für jene war es das Werk, welches mit dem historischen Wunderglauben aufräumte und die mythische Deutung in ihr Recht einsetzte. Wir aber entdecken darin auch das Historisch-Positive, sofern die historische Persönlichkeit, welche aus dem Mythos herausragt, ein jüdischer, in einer rein eschatologischen Gedankenwelt lebender Messiasprätendent gewesen sein soll. Strauß ist nicht nur ein Zerstörer unhaltbarer Lösungen, sondern auch der Prophet einer kommenden Wissenschaft.

Er selbst aber ist schuld daran, daß ihm diese Würdigung im XIX. Jahrhundert nicht zuteil wurde, weil er, im „Leben-Jesu fürs deutsche Volk“, 1864, da er das positiv historische Jesusbild zu zeichnen unternahm, seine bessere Erkenntnis von 1835 verleugnete, die Eschatologie eliminierte und statt des historischen den liberalen Jesus darstellte.

IX. Des Buches Freunde und Widersacher.

David Friedrich Strauß. Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Tübingen 1837.

Das Leben Jesu. 3. verbesserte Aufl. 1838—39. Tübingen.

August Tholuck. Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß. Hamburg 1837.

Aug. Wilh. Neander. Das Leben Jesu-Christi. Hamburg 1837.

Dr. Neanders auf höhere Veranlassung abgefaßtes Gutachten über das Buch des Dr. Strauß' „Leben-Jesu“ und das in Beziehung auf die Verbreitung desselben zu beachtende Verfahren. 1836.

Leonhard Hug. Gutachten über das Leben-Jesu, kritisch bearbeitet von D. Fr. Strauß. Freiburg 1840.

Wilhelm Ferdinand Wilke. Tradition und Mythe. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, wie insbesondere zur Würdigung des mythischen Idealismus im Leben-Jesu von Strauß. Leipzig 1837.

August Ebrard. Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Frankfurt 1842.

Georg Heinr. Aug. Ewald. „Geschichte Christus' und seiner Zeit.“ 1855. Fünfter Bd. der Geschichte des Volkes Israel.

Christoph Friedr. von Ammon. Die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. 3 Bde. 1842—47.

Eine Reihe von Schriften aus der Anti-Strauß-Literatur werden im Anhang verzeichnet.

Raum jemals hat ein Buch eine solche Diskussion entfacht; kaum jemals ist eine Diskussion zunächst so ergebnislos verlaufen. Der befruchtende Regen brachte nur Pilze hervor. Unter den vierzig oder fünfzig Schriften, die in den nächsten fünf Jahren über diesen Gegenstand erschienen, sind nur vier oder fünf, die einen Wert haben, und dieser ist noch sehr gering.

Strauß dachte zunächst daran, sich mit seinen Gegnern einzeln auseinanderzusetzen, und veröffentlichte 1837 nacheinander drei „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“¹⁾. In der Vorrede zur ersten bekennt er, zwei Jahre lang geschwiegen zu haben, weil er eine „gründ-

¹⁾ Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Von Dr. David Friedrich Strauß. Tübingen 1837.

liche Abneigung gegen alles, was Replik, Antikritik heißt“, habe und weil er von solchen Diskussionen wenig erwartete. Diese Schriften sind geistreich, oft mit heißendem Spott geschrieben, so besonders die gegen seinen Erbfeind Steudel aus Tübingen, den Vertreter des verständigen Supranaturalismus, und die gegen Eschenmayer, Pfarrer ebendasselbst. Des letzteren Opus „Ueber den Ischariotismus unserer Tage“, 1835, hatte er in der Vorrede zum zweiten Band seines Lebens Jesu, 1836, mit folgendem Spruch bedacht: „Diese Ausgeburt der legitimen Ehe zwischen theologischer Ignoranz und religiöser Intoleranz, eingesegnet von einer schlafwandelnden Philosophie, fällt so sehr durch sich selbst ins Lächerliche, daß sie jedes Wort der Verteidigung überflüssig macht.“

Aber ein geschickter Debatter war Strauß trotz dieser Sarkasmen damals ebensowenig wie später im Landtag. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie wenig schlagfertig der Mann ist, der mit fast spielender Leichtigkeit ein so eminent kritisches Werk produziert hatte. Wenn seine Gegner nichts taten, um ihn richtig zu verstehen, und manche von ihnen auch wohl schrieben, ohne die zwei Bände mit ihren vierzehnhundert Seiten gewissenhaft studiert zu haben, so wurde Strauß seinerseits wie von einer gewissen Unsicherheit erfaßt, verlor sich in Details und versäumte es, die Probleme, die er zur Diskussion gestellt hatte, immer aufs neue zu formulieren und eine klare Stellungnahme zu erzwingen¹⁾.

Erstes Heft. Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschung des verständigen Supranaturalismus unserer Tage. 182 S. (Steudels Schrift, ein Sonderabdruck aus der Tübinger Zeitschrift für Theologie, war schon 1835 erschienen und führte den Titel „Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu“. 88 S.).

Zweites Heft. Die Herren Eschenmayer und Menzel. 247 S.

Drittes Heft. Die Evangelische Kirchenzeitung, Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik und Die Theologischen Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Kritik des Lebens Jesu. 179 S.

Die Studien und Kritiken hatten zwei Rezensionen gebracht. Eine kritische, gediegene von dem Heidelberger Ullmann (Jahrg. 1836 S. 770—816) und die von dem Marburger Müller, welche vom Standpunkt des „gemeinen Glaubens“ aus verfaßt ist (Jahrg. 1836 S. 816—890).

In der evangelischen Kirchenzeitung kommen folgende Artikel in Betracht: „Vormort“ (Jahrg. 1836 S. 1—6, 9—14, 17—23, 25—31, 33—38, 41—45); „Die Zukunft unserer Theologie“ (Jahrg. 1836 S. 281 ff.); „Betrachtungen, veranlaßt durch den Aufsatz von Dr. Strauß: Ueber das Verhältnis der theologischen Kritik und Spekulation zur Kirche“ (Jahrg. 1836 S. 382 ff.; Straußens Aufsatz war in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1836 Nr. 39 erschienen); „Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. F. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet“, von Prof. Dr. Harleß, Erlangen 1836.

¹⁾ Ziegler (I S. 254—256) sieht in diesen Bemerkungen zu Unrecht erhobene „Vormwürfe“ gegen Strauß. Zur richtigen Würdigung der Streitschriften, meint er, müsse man in Betracht ziehen, daß sie nicht bloß zur Verteidigung des

Es waren ihrer drei. Das erste setzte sich aus den Fragen nach dem Wunder und dem Mythos zusammen; das zweite betraf die Beziehung von Christus und Jesus; das dritte bezog sich auf das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.

Das erste beschäftigte die Geister am meisten; mehr als die Hälfte der Gegenschriften sehen überhaupt dieses allein. Dabei erfassen sie es nicht einmal richtig. Klar ist ihnen nur, daß Strauß das Wunder radikal verneint. Aber wie weit die mythische Erklärung der überlieferten Tatsachen des Lebens Jesu geht, und was dabei für ihn noch historische Geltung behält, ist ihnen unklar. Das liegt nun zum Teil auch an der Anlage des Straußischen Werkes selbst, dessen aneinandergereichte Einzeluntersuchungen selbst dem, der sehen will, die Sache manchmal unnötig schwer machen.

Die Stellung, welche die Anti-Strauß-Literatur zum Wunder einnimmt, zeigt, wie weit die antirationalistische Tendenz die sich wissenschaftlich gebärdende Theologie zum Supranaturalismus zurückgeführt hatte. Schon Hases und Schleiermachers Leben-Jesu hatten merkwürdige Symptome dieser geistreichen, fast ans Unwahrscheinliche grenzenden Art der Ueberwindung des Rationalismus erkennen lassen. Das Wesen dieser neueren geschichtlichen Theologie trat aber erst zutage, als Strauß sie zwang, Rede und Antwort zu stehen und ein einfaches Ja oder Nein an die Stelle der geistreichen Phrasen zu setzen, mit denen man sich gar schnell gewöhnt hatte, über die Schwierigkeiten hinwegzukommen.

Die Mottos, welche diese neuere Theologie den Werken, die sie gegen den unzeitgemäßen Mahner losließ, um den Hals hing, zeigen sie in ihrer ganzen Ratlosigkeit und in jener koketten Resignation, mit der die Gottesgelahrtheit zu jeder Zeit ihre Blöße deckt, wenn sie der Versuchung der Unwahrscheinlichkeit erlegen ist.

Adolf Harleß in Erlangen¹⁾ erkor sich das trostlose Wort Pascals: „Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'écriture; car ils les honorent à cause des clartés divines qu'ils y voient; et tout tourne en mal aux réprouvés jusqu'aux clartés: car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas.“

Herr Diaconus Wilhelm Hoffmann zu Winnenden erwählt sich zum Motto: „Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur²⁾.“

angegriffenen Buches geschrieben sind, sondern zugleich eine Charakteristik der damaligen Theologie und aller Theologie überhaupt „sein und geben“ wollen.

¹⁾ Adolf Harleß, Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von David Friedrich Strauß, nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet. Erlangen 1836.

²⁾ Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. Dav. Friedr. Strauß. Geprüft

Professor Ernst Osiander, vom Seminar zu Maulbronn, ruft Cicero an: „O magna vis veritatis, quae contra hominum ingenia, calliditatem, solertiam facillime se per ipsam defendit¹⁾.“

Franz Baader in München ziert sein Opus mit dem Spruch: „Il faut que les hommes soient bien loin de toi, ô vérité! puisque tu supporte (sic!) leur ignorance, leurs erreurs et leurs crimes²⁾.“

Tholuck stärkt sich durch das katholische Sprüchlein des Vincentius von Lerinum: „Teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est³⁾.“

Die Angst vor Strauß zeitigte überhaupt katholisierende Gedanken in der protestantischen Theologie. Einer seiner verständigsten Rezensenten, Dr. Ullmann, in den Studien und Kritiken⁴⁾, hätte gewünscht, daß er sein Werk lateinisch verfaßt hätte, damit es unter dem Volke keinen Schaden anrichtete. In einem anonymen Dialog⁵⁾ sehen wir den Schulmeister zum Pfarrer kommen. Er hat sich von seinem Stammstischgenossen, dem Herrn Major, verleiten lassen, Straußens Werk zu

für Theologen und Nichttheologen von Wilhelm Hoffmann, Diaconus zu Winnenden, 1836.

¹⁾ Apologie des Lebens Jesu gegenüber dem neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen, von Joh. Ernst Osiander, Prof. am evang. Seminar zu Maulbronn. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1837. Heft IV, S. 35—232. Erwähnt sei auch der Aufsatz des Tübinger Theologen Kern, „Erörterung der Haupttatsachen der evangelischen Geschichte etc.“ in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1836, II. Heft S. 14—160; III. Heft S. 3—59.

²⁾ Ueber das Leben-Jesu von Strauß, von Franz Baader, 1836.

Angeführt seien hier auch Rahbes, des nachmaligen Rostocker Professors, gegen Strauß gerichtete „Vorlesungen über das Leben Jesu für Theologen und Nichttheologen“ (Hamburg 1839), die für den Nichttheologen erträglicher sind als für den Theologen. Der Verfasser machte sich später einen Namen durch den fanatischen Eifer, mit dem er die Absetzung seines Kollegen Michael Baumgarten betrieb, dessen 1859 erschienene, ganz wundergläubige „Geschichte Jesu“ von ihm gewogen und nach Rostocker Gewicht zu leicht erfunden wurde.

³⁾ „Die Glaubwürdigkeit der Evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß“. 1837. Hamburg. 2. Aufl. 1838. August Tholuck war geboren 1799 zu Breslau, wurde 1826 Professor zu Halle, wo er bis zu seinem Tode, 1877, wirkte. Er war mit Neander der bedeutendste Vertreter der Vermittlungstheologie. Seine Frömmigkeit war tief, sein Wissen umfassend, seine Urteilsfähigkeit aber immer getrübt durch das Bestreben, mit seinem Pietismus zwischen dem Rationalismus und der Orthodogie glücklich hindurchzulavieren.

⁴⁾ Stud. u. Krit. 1836, S. 777. In seinem „Sendeschreiben an Herrn Dr. Ullmann“ beleuchtet Strauß dieses Ansinnen in sachlicher und würdiger Weise und weist nach, daß mit solcher Maßregel nichts gewonnen wäre. Streitschriften, 3. Heft, S. 129 ff.

⁵⁾ Zwei Gespräche über die Ansicht des Herrn Dr. Strauß von der evangelischen Geschichte. Jena 1839.

lesen, und möchte nun die Zweifel, die es in ihm angeregt hat, wieder los werden. Nach glücklich beendeter Kur entläßt ihn Hochwürden mit folgender Vermahnung: „Uebrigens hoffe ich, nach der Erfahrung, die Sie gemacht haben, daß Sie sich für die Zukunft des Lesens solcher Schriften enthalten werden, die nicht für Sie geschrieben sind, zu deren Beachtung Sie keinen Beruf, und zu deren Bestreitung, wenn es darauf ankommt, Sie keine Waffen haben. Leben Sie der Ueberzeugung, daß das, was aus solchen Schriften sich für Sie als nützlich und brauchbar bewähren kann, Ihnen bald genug auf geeignetem Wege und auf die rechte Weise wird dargeboten werden, wobei Sie nichts von ihrer Ruhe der Gefahr des Zufalls aussetzen genötigt sind.“

Tholucks Werk geht eigentlich nur auf den „geschichtlichen Beweis für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wundergeschichte“ aus. „Gestehen wir nämlich auch das wissenschaftliche Bedenken zu“, sagt er einmal, „daß kein über die Naturgesetze hinausgehendes Factum von Christo ausgegangen sein könne, so bleibt dennoch für jene vermittelnde Ansicht von der Wundertätigkeit Christi Raum, welche uns teilweise schon bekannte, geheimnisvolle Naturkräfte in seiner Geschichte tätig denkt, wie namentlich die aus mystischer Tiefe, wie ein Nachtgespenst am lichten Tage, in unsere Zeit hineinragenden magnetischen Kräfte.“ Vom Standpunkt dieses schlechten Rationalismus aus tadelt er dann Strauß, daß er die Wunder ablehne. „Hätte der neueste Kritiker mit Unbefangenheit zu den evangelischen Wundergeschichten hintreten können, d. h. mit dem Bekenntnis Augustins: *dandum est deo, eum aliquid facere posse, quod nos investigare non possumus*, so würde sich auch bei ihm, da er ein Mann ist, welcher über dem Scharffinn der Schule den gesunden Menschenverstand nicht verloren hat, gewiß ein ganz anderes Urtheil über diese Differenzen gebildet haben. Nun ist er aber mit der Ueberzeugung zu den Evangelien hinzugetreten: Wunder sind unmöglich; somit war es denn von vornherein erwiesen, daß die Evangelisten Betrüger oder Betrogene sind.“

Neander ¹⁾, in seinem *Leben-Jesu*, behandelt die Frage seiner, mehr

¹⁾ Das *Leben Jesu-Christi*. Hamburg 1837. Aug. Wilh. Neander wurde 1789 zu Göttingen als Sohn jüdischer Eltern geboren und hieß eigentlich David Mendel. Er ließ sich 1806 taufen, studierte Theologie und wurde 1813 als Professor nach Berlin berufen, wo er eine vielseitige und gesegnete Wirksamkeit entfaltete. Er starb 1850. Am bekanntesten ist seine „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“, Hamburg 1832—33, die noch 1890 in neuem Abdruck erschien. Neander war nicht nur eine tieffromme Persönlichkeit, sondern auch ein durch und durch vornehmer Charakter.

Ueber Neanders Werk urtheilt Strauß in seinem *Leben-Jesu* von 1864: „Ein Buch, wie Neanders *Leben Jesu-Christi* hienach werden mußte, kann Mitleid

in Schleiermacherscher Art. „Christi Wunder“, führt er aus, „sind als Einwirkung auf die menschliche und materielle Natur zu verstehen.“ Dabei läßt er aber die Schwierigkeit, welche die Annahme des Einwirkens Christi auf die materielle Natur bereitet, nicht mehr in dem Maße hervortreten, wie es Schleiermacher getan hatte. Er gibt seine Behauptungen wieder, aber ohne die großartige Dialektik, die sie bei jenem einigermaßen annehmbar machte. Zum Kanawunder bemerkt er: „Wenngleich wir über eine solche Wirkung, welche durch ein in den Naturzusammenhang eingetretenes höheres schöpferisches Prinzip hervorgebracht wird, nicht mit Sicherheit, wie wir sie uns zu denken haben, urteilen können, da uns der beste Maßstab für ein solches Urteil fehlt, so sind wir doch keineswegs durch irgend etwas genötigt, die Sache so auf die Spitze zu stellen, sondern wir können uns den Hergang recht gut so denken, daß Christus durch seine unmittelbare Einwirkung dem Wasser eine solche höhere Kraft, durch welche es dieselben Wirkungen wie ein starker Wein hervorbringen konnte, mitgeteilt habe“. Bei allen Wundern wird zugleich immer die höhere symbolische Deutung gesucht. Dem Wunder am Feigenbaum — es ist das einzige seiner Art — kommt sogar nur diese eine Bedeutung zu, da es nicht wohlthätig und schöpferisch ist, sondern nur auf Zerstörung geht. „Es kann nur als sinnlich anschaulich machende Darstellung einer Weissagung des göttlichen Strafgerichts nach Art der symbolischen, prophetischen Darstellungen des Alten Testaments aufgefaßt werden.“

Von der Auferstehung und Himmelfahrt heißt es: „Wenngleich wir uns von der besonderen Art und Form dieser Erhebung Christi von der Erde keine klare Vorstellung machen können, wie auch über das irdische Dasein Christi nach seiner Auferstehung überhaupt manches Dunkel verbreitet ist, so ist doch eine solche Tatsache in dem Zusammenhange des christlichen Glaubens so gewiß als seine Auferstehung, welche ohne dieselbe nicht in ihrer wahren Bedeutung anerkannt werden kann.“

Das ist die Richtlinie des Neanderschen Lebens Jesu, das zu seiner Zeit als eine große Leistung gefeiert wurde, von dem man die wissen-

einflößen; der Verfasser selbst gesteht in der Vorrede, er fühle wohl, wie es das Gepräge des Zeitalters der Krisis, der Isolierung, der Schmerzen und Wehen, woraus es hervorgegangen ist, an sich trage.“

Von den zahllosen, Ende der dreißiger Jahre erschienenen „positiven“ Leben Jesu sei noch das von Julius Hartmann (2 Bde., 1837–39) genannt.

Unter den späteren Leben Jesu der Vermittlungstheologie wäre zu erwähnen das zu seiner Zeit viel gelesene Leben Jesu-Christi des Lübingers Theodor Pressel (1857, 592 S.), das vorzugsweise erbaulich sein will, und das „Leben des Herrn Jesu-Christi“ von Wil. Lichtenstein (Erlangen 1856), das die Gedanken v. Hofmanns wiedergibt.

schaftliche Widerlegung der Straußschen Kritik erwartete, und das noch 1873 in siebenter Auflage erschien! Die wahre innerliche Frömmigkeit, die es durchzieht, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß es aus den trostlosesten Kompromissen zusammengesetzt, aus der Verzagttheit heraus geboren ist und die Ratlosigkeit zum Gevatter hat. Man kann es nicht ohne Wehmut lesen.

Aber Neander will nicht nach diesem Werk, sondern nach seiner persönlichen Haltung in dem Kampf gegen Strauß beurteilt werden. Durch letztere steht er groß und vornehm in der theologischen Wissenschaft da. Gleich nach dem Erscheinen des anstößigen Buches hatte das preußische Ministerium ein Gutachten von ihm eingefordert, um es eventuell zu verbieten. Er reichte dasselbe am 15. November 1835 ein. Als ein ungenauer Bericht darüber in der „Allgemeinen Zeitung“ erschien, veröffentlichte er es ¹⁾. Er tadelt an dem Werk, daß es zu rein verstandesmäßig abgefaßt sei, beschwört aber die Regierung, es nicht durch ein Verbot tot zu machen. Es ist für ihn „ein Buch, das zwar die heiligen Interessen der Kirche gefährdet, aber auf eine Weise, welche nur auf die wissenschaftliche Ueberzeugung und nur durch Gründe zu wirken bestimmt ist. Hier kann alles nur als wissenschaftlicher Machtspruch erscheinen, wenn nicht die Gründe durch Gründe widerlegt sind“.

In dieser Zuversicht, daß die Wissenschaft aus sich heraus am Leben-Jesu von Strauß überwinden werde, was daran überwindbar ist, begegnet sich Neander mit dem Anonymus der „Aphorismen zur Apologie des Dr. Strauß und seines Werkes“ ²⁾, der sich mit Goethes Wort tröstet:

„Das Tüchtige, auch wenn es falsch ist,
Wirkt Tag für Tag, von Haus zu Haus.
Das Tüchtige, wenns wahrhaftig ist,
Wirkt über alle Zeiten hinaus.“

„Dr. Strauß“, sagt dieser Anonymus, „vertritt nicht des Verfassers Ueberzeugung und Glaube, wie er nicht des Dr. Strauß Resultate vertreten mag. Aber das ist ihm klar, daß des Dr. Strauß Werk als wissenschaftliches wissenschaftlicher ist, denn die Entgegnungen von religiösen Standpunkten aus religiös sind. Woher sonst die Leidenschaftlichkeit, Aengstlichkeit und Ungerechtigkeit?!!“

Nicht dasselbe Zutrauen zur reinen Wissenschaft hatte Herr Privatdozent Daniel Schenkel zu Basel, später Professor zu Heidelberg. In

¹⁾ Dr. Neanders auf höhere Veranlassung abgefaßtes Gutachten über das Buch des Dr. Strauß' „Leben-Jesu“ und das in Beziehung auf die Verbreitung desselben zu beachtende Verfahren. 15. Febr. 1836.

²⁾ Grimma 1838.

einer öden, seinem Göttinger Lehrer Lücke gewidmeten Schrift „Die Wissenschaft und die Kirche“ ¹⁾ erwartet er alles Heil der Zukunft von jener Mitte, wo Glaube und Wissenschaft sich durchdringen, und begrüßt „den neuen, der wissenschaftlichen Behandlung sich nähernden Supra-naturalismus“ als eine hoffnungsvolle Erscheinung. Den Züricher Auf-stand, der zum Teil durch Straußens Ernennung veranlaßt war, feiert er als ein erhebendes Ereignis.

Auf derselben Höhe steht der Anonymus der Schrift ²⁾ „Dr. Strauß und die Züricher Kirche“, welche De Wette mit einem Vorwort begleitete. Bei aller Hochachtung für Strauß und trotz des Rechts, das er ihm auf rein wissenschaftlichem Gebiete zugestehen will, kann er nicht umhin, die Züricher zu beglückwünschen, ihn nicht zum Lehramt zugelassen zu haben.

Viel schwieriger als den jungen und alten Vermittlungstheologen wurde es den reinen Rationalisten, zu der neuen Lösung der Wunderfrage Stellung zu nehmen. Strauß selbst hatte es ihnen schwer gemacht, indem er schonungslos nur immer das Lächerliche und Ungereimte ihres Verfahrens aufdeckte, sie aber nicht als Bundesgenossen in dem Kampf um die Wahrhaftigkeit anerkannte, was sie eigentlich waren. Paulus hätte ein Recht gehabt ihm zu grollen. Aber darin zeigt sich die innerliche Größe dieses trockenen Menschen, daß er alle persönliche Empfindlichkeit zurückstellte und, als der Kampf gegen die Reinheit und Freiheit der Wissenschaft um die Person Straußens entbrannte, dem Bekämpfer des Rationalismus schützend zur Seite trat. In seinem wundervollen Sendschreiben an den freien Kanton Zürich „Ueber theologische Lehrfreiheit und Lehrerwahl für Hochschulen“ ³⁾ bittet er Volk und Rat, Strauß anzustellen um des Prinzipes willen und um der retrograden Bewegung in der wissenschaftlichen Theologie keinen Vorschub zu leisten. Es ist als fühle er, daß des Rationalismus Ende gekommen, daß aber in dem Feinde, der ihn besiegte, die reine Wahrhaftigkeit, auf die es allein ankommt, wenn auch in einer andern Form, über alles reaktionäre Wesen triumphieren werde.

Ganz vernichtet hat Strauß den Rationalismus dennoch nicht.

¹⁾ Die Wissenschaft und die Kirche. Zur Verständigung über die Straußische Angelegenheit von Daniel Schenkkel, Viz. d. Theol. und Privatdozent an der Universität Basel. Mit einem Sendschreiben an Herrn Konsistorialrat Dr. Lücke. Basel 1839.

²⁾ Dr. Strauß und die Züricher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland. Mit einer Vorrede von Dr. W. M. L. De Wette. Basel 1839.

³⁾ Zürich 1839. Ziegler macht auf die freundliche Rezension aufmerksam, die Paulus dem Leben-Jesu von Strauß alsbald nach seinem Erscheinen im Literaturblatt zur „Allgemeinen Kirchenzeitung“ zuteil werden ließ.

In Ammons ¹⁾ berühmtem Leben-Jesu, das ihm gegenüber eine sehr anerkennende Stellung einnimmt, lebt ein eigentümlicher, von Kant inspirierter Rationalismus kraftvoll weiter. Ein Wunder existiert für den Verfasser nur, wenn seine natürlichen Ursachen aufgedeckt sind. „Die heilige Geschichte unterliegt keinen andern Gesetzen, als alle übrigen Ansichten von der Vergangenheit.“ Lücke hatte bei der Behandlung der Auferweckung des Lazarus die Frage aufgeworfen, ob das biblische Wunder historisch überhaupt denkbar sei, und damit die Absolutheit desselben zu stützen gemeint. „Wir“, sagt Ammon, „kehren die Antwort um: nur das historisch denkbare Wunder besteht.“ Er mag nicht wie die Menschen, die Wissen und Glauben unaufhörlich verwechseln, „in einem Ozean von Gedanken schwimmen, in welchem Seyn und Wähnen ebensowenig wie Seewasser und Salz in dem Meere geschieden sind“.

In jedem Naturvorgang, führt er aus, ist, nach Kant, ein Zueinander von Uebernatürlichem und Natürlichem anzunehmen. Eben darum existiert das rein Uebernatürliche für unsere Erfahrung nicht. „Es ist zwar gewiß“, legt er im Sinne der Kritik der reinen Vernunft dar, „daß jede von Gott ausgehende Kausalität unmittelbar, allgemein und ewig sein muß, weil sie als Effekt seines Willens gedacht ist, welcher über Raum und Zeit erhaben ist und beide zwar mit seiner Urkraft durchdringt jedoch nicht aufhebt, sondern in ihrer Kohärenz und Suffizienz bestehen läßt. Für uns Menschen sind daher alle Wirkungen Gottes mittelbar, weil wir von Zeit und Raum umflossen sind, wie der Fisch von dem Meere und der Vogel von der Luft, und wir ohne diese Stellung gar keiner Apherzeption, also auch keiner wirklichen Erfahrung fähig sein würden. Als freie Wesen können wir uns zwar das Wunder als unmittelbar göttlich denken, aber nicht wahrnehmen, weil das nicht möglich sein würde ohne Anschauung Gottes, die uns aus weisen Gründen versagt ist.“ „Diesen Grundsätzen gemäß werden wir es für Pflicht achten, künftig auch bei den Wundern Jesu auf die Naturseite derselben aufmerksam zu machen, weil ohne sie keine Tatsache beglaubigt werden kann.“

¹⁾ Dr. Christoph Friedrich von Ammon, Die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. 1. Bd. 1842. 443 S.; 2. Bd. 1844. 451 S.; 3. Bd. 1847. 506 S. Leipzig. Siehe auch desselben Verfassers „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion“. Leipzig 1833—35. 4 Bde.

Ammon wurde 1766 zu Bayreuth geboren, war Professor der Theologie zu Erlangen seit 1790, und kam 1813, nachdem er von 1794—1804 Professor zu Göttingen gewesen, nachher aber wieder nach Erlangen zurückgekehrt war, als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat nach Dresden, wo er 1850 starb. Er war der hervorragendste Vertreter des historisch-kritischen Rationalismus.

In diesem intelligiblen Sinne allein sind die Heilungen Jesu als „Wunder“ aufzufassen. Alles Magnetische, mit dem die Vermittlungstheologie es zu tun hat, ist abzulehnen. „Die psychische Heilart durch die Macht des Wortes und des Glaubens ist die einzige, aus welcher der Naturforscher seine Mutmaßungen über die Kausalität der Wunder Jesu abzuleiten suchen kann.“

Für andere Wunder nimmt Ammon eine Art Okkasionismus an, sofern es der Vorsehung gefallen haben kann, „zuversichtlich ausgesprochene Verheißungen Jesu durch die Tat zu erfüllen und dadurch sein persönliches Ansehen zu befestigen, welches ihm zur Begründung seiner göttlichen Heilslehre nötig war“.

In den meisten Fällen aber wiederholt er nur die rationalistischen Erklärungen und zeichnet einen Jesus, der mit Arzneien umgeht, dem Dämonischen erlaubt sich auf die Sauherde zu stürzen, einem Ausfälligen, bei dem er einen leichteren Fall konstatiert, „die öffentliche Reinsprechung nach dem Gesetz erleichtert“ und gegen das schnelle Begraben der Scheintoten in Wort und Tat eifert. Die wunderbare Speisung beruht auf „einer rührenden Hospitalität und freundlichen Mitteilung aller Vorräte auf Grund des Tischgebets Jesu und seines Vorgehens gegen die mit ihrem Vorrat selbststüchtig zurückhaltenden Jünger“. Das Kanawunder ist nichts anderes als ein Mißverständnis derjenigen, die nicht wissen, daß der Wein, den Jesus geheimnisvoll auftragen läßt, das Hochzeitsgeschenk ist, das er im Namen der Familie darbringt. Als Jünger Kants muß aber Ammon die Verdächtigung, als hätte Jesus die Völlerei begünstigt, zurückweisen und bekommt heraus, „daß das Weingefchenk, welches Jesus dem Ehepaar zugedacht hatte, nicht höher als auf achtzehn Flaschen berechnet werden kann“¹⁾. Zur Erklärung des Meerwandels nimmt er für Jesus die „Kunst des Wasser-tretens“ in Anspruch.

Nur in der Erklärung der Auferstehung Jesu geht Ammon nicht mit dem Rationalismus. Er will die Wirklichkeit des Todes Jesu für geschichtlich erwiesen halten, wagt aber dennoch nicht eine wirkliche

¹⁾ Einig weiß er sich mit Strauß in der Zurückweisung der Erklärung dieses Wunders nach Analogie eines Naturvorgangs, auf welche Gase hingewiesen hatte und die Augustin im Tractatus VIII in Johannem zuerst aufgestellt hat. „Daß Christus Wasser in Wein verwandelt, ist kein Wunder für die, welche auf Gottes Werke achten! Was in den Hydrien geschah, tut Gott alljährlich in den Weinstöcken.“

Jedoch ist die banalste natürliche Erklärung immer noch besser als Lückes Resignation, die warten will, „bis es Gott gefalle, durch weitere Entwicklung des christlichen Denkens und Lebens die Lösung dieses Rätsels aus der Natur und Geschichte herbeizuführen“. Lücke, Johanneskommentar S. 474 ff.

Wiedererweckung zum Leben anzunehmen, und bleibt auf Herders Standpunkt stehen.

Aber die Art, wie er, trotz der feineren von Kant eingegebenen Fassung des Wunderbegriffes, immer wieder in die platteste natürliche Deutung zurückfällt und von dem Vorurteil nicht loskommt, daß allen berichteten Wundern ein wenn auch nicht wunderbarer, doch tatsächlicher Vorgang zugrunde liegen müsse, beweist zur Genüge, daß es sich nur um eine Restauration des Rationalismus, d. h. um etwas Unhaltbares, durch Straußens Widerlegung des Paulus schon Ueberwundenen handelt.

Viel besser als der reine Rationalismus konnte sich der reine Supranaturalismus mit Strauß abfinden. Für diesen war Strauß nur der Feind der Vermittlungstheologie. Man hatte von ihm nichts zu befürchten, viel zu gewinnen. Darum begrüßte Hengstenbergs¹⁾ Evangelische Kirchenzeitung Straußens Buch als „eine der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren theologischen Literatur“ und lobte den Verfasser, daß er den Begriff des Mythos, den man vor ihm nur auf das Alte Testament und bestimmte Teile der evangelischen Ueberlieferung anwandte, konsequent geltend gemacht hätte. „Strauß hat weiter nichts getan, als den Zeitgeist zum Bewußtsein seiner selbst gebracht, der notwendigen Konsequenzen, die aus seinem Grundwesen hervorgehen; ihn gelehrt, die fremdartigen Bestandteile abzustreifen, die ihm aus Mangel an tüchtiger Durchbildung noch beizwohnten.“

Er ist das größte Agens in dem notwendigen Scheidungsprozeß. Mit keinem weiß sich Hengstenberg so eines Sinnes wie mit dem Tübinger; hat dieser doch die Ergebnisse der Hegelschen Philosophie, die Ergebnisse der Philosophie überhaupt, in Beziehung auf den christlichen Glauben mit größter Bündigkeit ans Licht gestellt. „Es ist nun das Verhältnis der Spekulation zum Glauben deutlich an den Tag gekommen.“

„Zwei Völker“, schreibt Hengstenberg 1836, „sind im Leibe dieser Zeit, und nur zwei. Immer fester geschlossen werden sie sich entgegentreten. Der Unglaube wird mehr und mehr ausscheiden, was er noch von Glauben, der Glaube aber auch, was er noch von Unglauben in sich hat. Daraus wird unberechenbarer Segen entstehen. Hätte der Zeitgeist fortgefahren, Zugeständnisse zu machen, so würden auch ihm fortwährend Zugeständnisse gemacht worden sein.“ Darum hat der

¹⁾ Ernst Wilhelm Hengstenberg war geboren 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark, wurde 1826 Professor der Theologie zu Berlin, wo er 1869 starb. Die Evangelische Kirchenzeitung wurde 1827 von ihm gegründet.

Mann, „der mit Ruhe und Kaltblütigkeit den Gesalbten des Herrn antastete, ungerührt durch den Anblick von Millionen, die vor dem Erschienenen auf den Knien lagen und noch liegen“, sein eigen Verdienst.

Seinerseits flüchtete Strauß aus der Studierstubenluft der Theologie in Filzpantoffeln mit Behagen in die frische Atmosphäre der Hengstenbergischen Kirchenzeitung. In den „Streitschriften“ widmet er ihr vierundfünfzig Seiten. „Ich muß gestehen“, sagt er, „daß ich mit der Evangelischen Kirchenzeitung nicht ungern zu tun habe. Man weiß bei ihr doch, woran man ist und wessen man sich zu versehen hat.“ „Wenn Herr Hengstenberg verdammt, so weiß er warum, und selbst der, den er trifft, muß bekennen: das Verdammen steht ihm gut an. . . . Wer, wie der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, das Joch der symbolisch-kirchlichen Lehre mit allen ihren Konsequenzen auf sich genommen hat, der hat auf seinem Standpunkte ein Recht, Andersdenkende zu verdammen.“

Nur war Strauß Hengstenberg noch nicht konsequent genug. Am liebsten hätte er ihn in die Rolle des Wolfenbüttler Fragmentisten hineingedrängt, und meinte, wenn er nicht wie jener zur Annahme des absichtlichen Betrugs von seiten der Apostel fortschreite, so sei dies weniger Achtung vor einem historischen Kern des Christentums als bloße Maske.

Auch in der katholischen Theologie rief Straußens Werk eine große Bewegung hervor. An sich verhielt sie sich damals absolut nicht abwehrend zur protestantischen Wissenschaft und hatte mannigfach rationalistische und besonders Schleiermachersche Gedanken aufgenommen. So erschien ihr Strauß fast wie ein Feind, den sie mit der protestantischen Theologie gemeinsam hatte. 1837 veröffentlichte Joseph Mack, Professor der katholischen Fakultät zu Tübingen, seinen „Bericht über des Herrn Dr. Strauß' historische Bearbeitung des Lebens Jesu“; 1839 erschien „Dr. Strauß' Leben-Jesu aus dem Standpunkt des Katholizismus betrachtet“ von Dr. Maurus Hagel, Professor der Theologie am Lyzeum zu Dillingen; 1840 gab der allzeit schlagfertige Hypothesenvirtuose Johann Leonhard Hug¹⁾, Professor der Theologie in Freiburg, sein Gutachten über das Werk ab²⁾.

¹⁾ Johann Leonhard Hug war geboren 1765 zu Konstanz und war seit 1791 Professor der neutestamentlichen Theologie zu Freiburg, wo er 1846 starb. Er war in seinem Gebiete universell bewandert; seine „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments“, 2 Bde., 1808–09, machte auch in der protestantischen Theologie Aufsehen.

²⁾ Unter den von Strauß angeregten katholischen Leben-Jesu nimmt das von Ruhn in Tübingen den ersten Platz ein. Leider erschien nur der erste Band, 1838,

Sogar der französische Katholizismus befaßte sich mit diesem Leben-Jesu. Dies ist vielleicht das erste bedeutende Datum des Bekanntwerdens der deutschen kritischen Theologie in der romanischen Geisteswelt. Im Dezemberheft der *Revue des Deux Mondes* von 1838 referierte Edgar Quinet über die Wirkungen der Hegelschen Philosophie auf die religiösen Vorstellungen des gebildeten Deutschlands klar und sachgemäß¹⁾. In einer gewaltigen peroratio enthüllt er die Gefahr, die von der Nation Hegels und Straußens droht. Seine Landsleute möchten sich ja nicht einbilden, sie sei mit einigen geistreichen Worten zu beschwören, sondern es sei ein wirklicher effort des katholischen Geistes nötig, um ihr zu begegnen. Eine neue Völkerwanderung wälzt sich gegen das heilige Rom. „Barbaren strömen von allen Seiten des Horizonts mit fremden Göttern herzu und schiden sich an, das priesterliche Rom zu umzingeln. Wie einst Leo dem Attila entgegenzog, so trete auch jetzt das Papsttum, mit seinem Purpur ange- tan, hervor und schreie, wenn es noch möglich, mit einer bloßen Handbewegung, jenen moralischen Zerstörer schwarm in die moralische Wüste, seine ursprüngliche Wohnung, zurück.“

Noch viel besser hätte Quinet getan, wenn er dem Papste geraten hätte, gegen das ungläubig-kritische Werk von Strauß das gläubige geoffenbarte Leben-Jesu der gottseligen Anna Katharina Emmerich herauszugeben²⁾. Wie gründlich dasselbe Strauß widerlegte, konnte

488 S. Hier haben wir wirklich ein ernstes wissenschaftliches Ringen mit den Problemen.

Weniger bedeutend ist das 1843—46 in sieben Bänden erschienene gleichnamige Werk des Münchener Priesters und Professors der Geschichte Nepomut Sepp. 2. Aufl. 1853—62.

¹⁾ Ueber das Leben Jesu von Doktor Strauß. Von Edgar Quinet. Aus dem Französischen von Georg Kleine. Holzminden, bei J. Erdmann und C. C. Müller, 1839.

1840 wurde Straußens Buch durch M. Littré ins Französische übersetzt. Es blieb jedoch ohne Einfluß auf die französische Theologie und Literatur. Ueberhaupt gehört Strauß zu denjenigen deutschen Geistern, die dem französischen Denken immer fremd und unbegreiflich bleiben müssen. Hätte Renan sein Leben-Jesu so schreiben können, wenn er Strauß auch nur einigermaßen begriffen hätte?

²⁾ Anna Katharina Emmerich war geboren 1774 zu Flamske bei Goesfeld. Ihre Eltern waren Bauern. Seit 1803 lebte sie bei den Augustinerinnen des Klosters Agnetenberg zu Dülmen; nach Aufhebung des Klosters bewohnte sie ein Zimmer in Dülmen selbst. Die blutenden Wundmale zeigten sich zuerst 1812. Sie starb am 9. Februar 1824. Brentano befand sich in ihrer Umgebung seit 1819.

„Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi“ wurde von Brentano selbst, 1834, herausgegeben. Das „Leben-Jesu“ erschien nach seinen Aufzeichnungen — Brentano starb 1842 — in drei Bänden, 1858—60, mit der Approbation des Bischofs von Limburg, zu Regensburg.

man ja schon aus dem 1834 daraus veröffentlichten Fragment „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi“ ersehen, wo sogar das Alter Jesu beim Tode genau angegeben wurde. Es betrug an jenem Gründonnerstag den 13. Nisan dreiunddreißig Jahre achtzehn Wochen weniger einen Tag. Der „Pilger“ Clemens Brentano hätte sich sicher dazu verstanden, seine Tagebücher in den Dienst der heiligen Sache zu stellen und das Leben Jesu, wie es ihm die Visionärin von Ende Juli 1820 an im Verlauf dreier Jahre offenbart hatte, der Welt preiszugeben, sodaß der Schatz nicht noch mehr denn zwanzig Jahre verborgen gehalten worden wäre. Er selbst erkannte ja diesen Geschichten den strengsten historischen Charakter zu und wollte in ihnen nicht Reflexionen über das Geschehene, sondern unmittelbare vollkommene Reflexe der Tatsachen selbst erblicken und darin das Leben Jesu wie das Bild im Spiegel besitzen. Hug seinerseits konstatierte in seinen Vorlesungen, wie genau die Topographie der Leidensgeschichte bei Katharina Emmerich mit der Ortsbeschreibung des Josephus übereinstimmte. Wenn er ihr ganzes Leben Jesu gekannt hätte, würde er sich wohl auch über die Harmonie, die sie zwischen Synoptikern und Johannes herstellt, anerkennend ausgelassen haben; und mit Recht, denn diese ist wirklich geistreich und geschickt.

Auch sonst enthält dieses schon vor Strauß geschriebene Leben Jesu des Interessanten die Fülle. Johannes taufte zuerst zu Ainon, empfang aber später die Weisung, nach Jericho zu ziehen. Getauft wurde in „Taufbrunnen“. Petrus besaß drei Schiffe; eines war für Jesus besonders gezimmert und faßte etwa zehn Mann; vorn und hinten war ein Verschlag, „wo man allerlei bewahren und auch die Füße waschen konnte“; seitwärts daran hingen die Fischbehälter.

Judas Ischariot war, als er zu Jesus kam, fünfundzwanzig Jahre alt. Er hatte schwarze Haare und einen roten Bart, war aber eigentlich nicht häßlich. Die Vergangenheit, die er hinter sich hatte, war sehr bewegt. Seine Mutter war eine Tänzerin und Sängerin; das

Erster Band. Vom Tode des heiligen Joseph bis zum Schlusse des ersten Jahres nach der Taufe Jesu im Jordan. Mitgeteilt vom 1. Mai 1821 bis 1. Oktober 1822.

Zweiter Band. Vom Beginne des zweiten Jahres nach der Taufe im Jordan bis zum Schlusse der zweiten Osterfeier in Jerusalem. Mitgeteilt vom 1. Oktober 1822 bis 30. April 1823.

Dritter Band. Vom Schlusse der zweiten Osterfeier in Jerusalem bis zur Sendung des heiligen Geistes. Mitgeteilt vom 21. Oktober 1823 bis 8. Januar 1824 und vom 29. Juli 1820 bis Mai 1821.

Beide Werke wurden seither des öfteren neu aufgelegt; das „Bittere Leiden“ noch 1894.

Kind selbst unehelich, von einem Kriegsobersten bei Damaskus. Es wurde ausgeheiratet, kam aber später zu seinem Oheim, Simon, dem Gerber von Tschariot. Als der Jüngling sich dem Gefolge Jesu angeschlossen, hatte er sein ganzes Vermögen vertan. Die Jünger mochten ihn anfänglich gut leiden wegen seiner Dienstwilligkeit; er putzte sogar die Schuhe.

Der Fisch mit dem Geldstück im Maul war so groß, daß sie am Mittag alle satt daran zu essen hatten.

Eine besondere, in den Evangelien nicht vermerkte Tätigkeit Jesu bestand in der Ausöhnung unzufriedener Ehepaare und in der Neueinssegnung der Ehen von Ehebrecherinnen. Nicht erwähnt in den Evangelien ist auch Jesu Reise nach Cypern, die er nach dem Abschiedsmahl beim kananäischen Weiblein antrat. Diese Reise fand statt während des Krieges zwischen Herodes und Aretas, zur Zeit, da die Jünger in Palästina auf der Missionsreise waren. Weil sie nicht nach dem Augenschein davon berichten konnten, schwiegen sie darüber und erzählten auch nichts von dem Mahl, das der römische Landpfleger zu Salamis dem Heiland bereitete. Auch über die Reise Jesu ins Land der heiligen drei Könige wissen sie weniger als das historische Orakel des „Pilgers“.

Monoton wirkt nur, daß die Visionärin, um die sämtlichen Tage der drei Jahre auszufüllen, die aus der evangelischen Geschichte bekannten Personen mehrmals mit dem Herrn zusammentreffen läßt, ehe der in den Evangelien erzählte Auftritt sich ereignet. Hier tritt das Gemachte der Darstellung, über das sonst die reiche Phantasie hinweghilft, allzu kraß zutage. Und doch liegt in diesen naiven Ausmalungen und Erfindungen etwas Ergreifendes; man kann das Buch nicht ohne eine gewisse Ehrfurcht in den Händen halten, wenn man bedenkt, unter welchen Schmerzen diese Offenbarungen erlebt wurden.

Hätte Brentano seine Aufzeichnungen in der durch das Leben Jesu von Strauß erregten Zeit herausgegeben, so wäre der Erfolg unbeschreiblich gewesen. Wurden doch von den beiden ersten Bänden, als sie Ende der fünfziger Jahre erschienen, in einem Jahr dreitausend und einige hundert Exemplare verkauft, wobei die alsbald erschienene französische Auflage nicht eingerechnet ist.

Zuletzt aber vermochten alle Anstrengungen der Vermittlungstheologie, des Rationalismus, des Supranaturalismus und der katholischen Wissenschaft und Offenbarung nichts gegen die klare Erkenntnis Straußens, daß es mit dem Supranaturalismus in der historischen Erforschung des Lebens Jesu aus sei, und daß die Wissenschaft, statt vom Rationalismus zum Supranaturalismus zurückzukehren, geradeaus,

zwischen beiden sich vorwärts bewegend, einen neuen Weg suchen müsse. Der Hegelsche Schematismus erwies sich als die Logik der Wirklichkeit. Mit Strauß beginnt die Periode der wunderlosen Betrachtung des Lebens Jesu; in dem Kampf gegen sein Werk erschöpften sich alle andern Ansichten und gaben dann wie von selbst eine Position nach der anderen auf. Die Scheidung, die Hengstenberg so freudig begrüßt hatte, vollzog sich, aber so, daß der Supranaturalismus tatsächlich aus der wirklichen Geschichtsforschung ausschied. Besondere Daten sind in diesem Prozeß eigentlich nicht anzuführen. Nach der ersten Explosion geht alles lautlos vonstatten; das Wunderproblem wird einfach immer mehr beiseite gelassen. In der neuen Periode der Leben-Jesu-Forschung, die mit der Mitte der sechziger Jahre einsetzt, ist es ganz bedeutungslos geworden.

Das will nicht heißen, daß das Wunderproblem gelöst ist. Historisch ist es überhaupt nicht zu lösen, da wir den Prozeß der Entstehung einer Reihe von Wunderberichten oder der Umbildung von historischen Geschehnissen in Wunderberichte nicht mehr rekonstruieren können, und diese Berichte einfach als Fragezeichen stehen lassen müssen. Nur so viel ist erreicht, daß das an sich selbstverständliche Prinzip der wunderlosen Geschichtsauffassung in der kritischen Wissenschaft allgemein anerkannt ist, und daß das Wunder die historische Darstellung weder positiv noch negativ beschäftigt. Die wissenschaftlichen Theologen von heute, die ihr „Gemüt“ zeigen wollen, verlangen höchstens, daß man ihnen ein oder zwei Wunderchen beläßt, etwa in der Vorgeschichte oder in den Auferstehungsberichten, die zudem noch insofern wissenschaftlich sind, als sie so, in diesem Sinne, gar nicht im Texte stehen, zahme, magere Schoßhündlein der „Kritik“, die der Wissenschaft kein Leids tun, zumal ihre Besitzer die Steuer redlich für sie entrichten durch die Art, wie sie über Strauß reden, schreiben und . . . schweigen. Das ist immer noch besser als die prätentiose Art, mit der man es heutzutage fertig bringt, etwa über die Auferstehungsberichte rein als „Historiker“ zu schreiben, ohne sich mit einem Worte anmerken zu lassen, ob man die Sache selbst für möglich oder unmöglich hält. Das alles darf sich die moderne Theologie aber ungefährdet erlauben, da das Fundament, welches Strauß geschaffen hat, nicht zu erschüttern ist.

Die Frage der mythischen Geschichtserklärung trat in der Polemik ganz hinter der Wunderfrage zurück. Die wenigsten begriffen, was Strauß damit wollte; die allgemeine Meinung war, er löse das Leben Jesu ganz in Mythen auf.

Es erschienen sogar drei Spottschriften, die seine Methode persiflierten. Die eine bewies, daß für die zukünftige Geschichtsbetrach-

tung das Leben Luthers auch nur ein Mythos sein werde¹⁾; die andere wandte diese Betrachtungsweise auf Napoleon an²⁾; in der dritten wurde Strauß selber gar zum Mythos³⁾.

Herr Eugène Muffard, Candidat au Saint Ministère, ließ es sich angelegen sein, die hohe Fakultät zu Genf über diese Frage zu beruhigen, durch seine These „Du système mythique appliqué à l'histoire de la vie de Jésus“, 1838, der er als geistreiches Motto das οὐ σεσοφισμένοις μύθοις aus II Petr 1¹⁶ vorsetzte. Im übrigen machte er sich die Sache nicht allzu schwer, sondern ließ einfach auf die „Exposition du système mythique“ eine „Réfutation du système mythique appliqué à la vie de Jésus“ folgen.

Auf Straußens Problemstellung ging eigentlich nur Wilhelm Ferdinand Wilke in seinem Werk „Tradition und Mythe“ ein⁴⁾. Er erkennt an, daß Strauß eine ungemein fruchtbare Anregung gegeben habe, den Rationalismus und Supranaturalismus zu überwinden und zugleich mit der heillosen Vermittlungstheologie fertig zu werden. „Eine schärfere Prüfung wird der Wahrheit des Evangeliums den Sieg verleihen, indem Haltbares fester gestellt, Unhaltbares aufgegeben, die geist- und wahrheitslose neuevangelische Afertheologie in ihrer Blöße gezeigt wird.“ Zugleich aber „hat der Beifall und die Anregung, welche Strauß gefunden und veranlaßt hat, hinlänglich gezeigt, wie überwiegend die rationalistische Spekulation über die Fabeltheologie der Neuevangelischen ist“. Die Zeit der rationalen Mystik ist gekommen, die vom alten Rationalismus das Wahrhaftigkeitsbewußtsein ungebrochen, ohne Konzessionen an den Supranaturalismus beibehält, zugleich aber jenen „renommistischen Rationalismus des kantischen Kritizismus“ durch eine religiöse Auffassung überwindet, in der mehr religiöse Wärme und mehr frommes Gefühl ist.

¹⁾ Auszüge aus der Schrift „Das Leben Luthers kritisch bearbeitet“ von Dr. Casuar. Merizo 2836. Herausgegeben von Julius Ferdinand Burm.

²⁾ „Das Leben Napoleons kritisch geprüft“. Aus dem Englischen nebst einigen Rußanwendungen auf das Leben-Jesu von Strauß. 1836.

³⁾ „La vie de Strauss“. Ecrite en l'an 2839. Paris 1839.

⁴⁾ W. F. Wilke, Tradition und Mythe. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, wie insbesondere zur Würdigung des mythischen Idealismus im Leben-Jesu von Strauß. Leipzig 1837. Der Verfasser dieses Werkes ist nicht mit Christian Gottlob Wilke, dem Entdecker der Priorität des Markusevangeliums zu verwechseln, wie es in der ersten Auflage der Geschichte des Lebens Jesu irrtümlicherweise geschah. Auf das Versehen machte Wellhausen (Einführung in die drei ersten Evangelien 2. Aufl. 1911. S. 34) aufmerksam. — Aus späterer Zeit über dieselbe Frage: Emanuel Marius, Die Persönlichkeit Jesu mit besonderer Rücksicht auf die Mythologien und Mysterien der alten Völker. Leipzig 1879. 395 S. — Otto Frick, Mythos und Evangelium. Heilbronn 1879. 44 S.

Diese rationale Mystik wirft dem „mythischen Idealismus“ von Strauß vor, daß in ihm die Philosophie die Geschichte vergewaltigt, und der „historische Christus“ seine Bedeutung nur mehr als Ideal behält. Eine neue Prüfung der Geschichtsquellen soll über den Umfang des Mythischen entscheiden.

Das Evangelium Matthäi kann auch nach W. F. Wilke nicht das Werk eines Augenzeugen sein. „Gegen die Authentie spricht vor allem der Mangel der Autopsie, welche einem Evangelium, von einem Jünger des Herrn verfaßt, unerläßlich ist und sich hier durchaus nicht vorfindet. Die Erzählung ist schwankend, lücken- und sagenhaft, überall die Tradition selbst in der Form sichtbar.“ Schwankend sind die Sagen des ersten und zweiten Kapitels, sowie noch andere, z. B. die Tauf- und Versuchungsgeschichte und die Verklärung; bei andern historischen Vorfällen findet sich ein sagenhafter Bericht eingemischt, so beim Tod und der Auferstehung Jesu.

Bei Markus erkennt W. F. Wilke die Plastik mancher Schilderungen an und mutmaßt, daß er irgendwie auf petrinische Tradition zurückgeht. Der Autor des vierten Evangeliums ist nicht Autopsie; das *κατά* gibt nur die Herkunft der Tradition an, die er direkt oder indirekt vom Apostel hatte, der er aber „die gnostisierende, dialektische Form der Alexandriner gab“.

Der Diegesentheorie gegenüber verteidigt Wilke die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der einzelnen Evangelien. „Rein Evangelist hat den andern gekannt, sondern jeder lieferte eine aus einer besonderen Quelle geschöpfte selbständige Schrift.“

In den Detailbemerkungen dieser Studie steckt eine eminente kritische Beobachtung. Jedoch tritt der Historiker ganz hinter dem Literarkritiker zurück. Zuletzt nimmt Wilke doch keine klare Stellung zum Straußischen Problem ein, sofern er mit mehr oder weniger guten Mitteln eine ganze Reihe von Wundern, unter ihnen das Kanawunder und die Auferstehung, halten möchte.

Mehr als in ihrer geschichtlichen Form, ob Mythos oder Historie, beschäftigte die Frage des Verhältnisses von Jesus und Christus die Geister damals in ihrer philosophischen Fassung. Das war das zweite von Strauß aufgestellte Problem. Man glaubte ihn dadurch widerlegen zu können, daß man die Berechtigung seiner Ausführungen über das Verhältnis des historischen Jesus zum idealen Christus vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie selbst bestritt und nachwies, daß sein Plan nicht in der Bauflucht Hegelscher Spekulation läge. Darum sieht er sich genötigt, in seiner Replik an die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik das „allgemeine Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theo-

logischen Kritik“ zu entwickeln und die Gedanken, die er am Schluß des zweiten Bandes seines Lebens Jesu über spekulative und historische Christologie ausgesprochen hatte, zu präzisieren¹⁾.

Er gibt zu, daß Hegels Philosophie in dieser Sache unklar sei, sofern nicht deutlich wird, „ob das evangelische Faktum, nur nicht in seiner Vereinzelnung, sondern zusammen mit der ganzen weltgeschichtlichen Reihe der Verwirklichungen der Idee das Wahre, oder ob die Konzentration der Idee in jenem einen Faktum nur eine Abkürzung für das vorstellende Bewußtsein sein soll“. Die Hegelsche Rechte, durch Marheineke und Göschel repräsentiert, betont mehr die positive Seite der Religionsphilosophie des Meisters, als hätte sich in Jesus die Idee der Gottmenschheit vollendet und gewissermaßen greifbar verwirklicht. „Wenn diese sich auf Hegel berufen“, führt Strauß aus, „und versichern, er würde mein Buch nicht als Ausdruck seines Sinnes anerkannt haben, sagen sie nichts, was nicht auch meine Ueberzeugung wäre. Hegel war persönlich kein Freund der historischen Kritik. Es verdroß ihn, wie es Goethe verdroß, die Heroenfiguren des Altertums, an welchen ihr großer Sinn mit Liebe hing, von kritischen Zweifeln angeregt zu sehen. Waren es auch mitunter Nebelballen, die sie für Felsenmassen nahmen, so wollten sie doch nicht darauf aufmerksam gemacht, nicht in den Illusionen gestört sein, durch welche sie sich gehoben fühlten.“

Aber trotzdem er die historische Kritik fast gegen den Willen Hegels an dessen Religionsphilosophie angebaut hat, ist Strauß sich bewußt, der einzig konsequente Vertreter von Hegels eigentlicher Ansicht zu sein. „Nicht ob dasjenige, was die Evangelien berichten, wirklich geschehen sei oder nicht, kann vom Standpunkte der Religionsphilosophie entschieden werden, sondern nur, ob es vermöge der Wahrheit gewisser Begriffe notwendig geschehen sein müsse oder nicht. Und in dieser Hinsicht ist nun meine Behauptung, daß vorerst aus der allgemeinen Stellung der Hegelschen Philosophie die Behauptung der Notwendigkeit eines solchen Geschehenseins auf keine Weise folge, sondern eben jene Stellung setze diese Geschichte, von welcher als dem Unmittelbaren aus-

¹⁾ Streitschriften. Drittes Heft. S. 55—126. Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: I. Allgemeines Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik. II. Hegels Ansicht über den historischen Wert der evangelischen Geschichte. III. Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegelschen Schule in betreff der Christologie. 1837.

Hegels „Leben-Jesu“, das 1907 von Hermann Nohl herausgegeben wurde (Tübingen. 64 S.), ist ein Jugendwerk ohne wissenschaftliche Bedeutung. Es stammt aus dem Jahre 1795 und bietet eine kantisch-rationalistische Paraphrase der Lehre der Synoptiker und des Johannesevangeliums.

gegangen wird, zu etwas Gleichgültigem herunter, welches so geschehen sein könne, aber ebenfogut auch nicht und worüber die Entscheidung ruhig der historischen Kritik anheimzugeben sei."

Strauß erinnert daran, daß auch nach Hegel der Glaube an Jesum als menschengewordenen Gott nicht mit seiner sinnlichen Erscheinung zugleich gegeben war, sondern erst nach dem Tode und dem Aufhören seiner sinnlichen Gegenwart eingetreten sei. Der Meister selbst habe auch Mythisches in Jesu Leben angenommen; hinsichtlich der Wunder habe er geäußert, das wahre Wunder wäre der Geist selbst; die Auffassung der Auferstehung und Himmelfahrt als äußerer sinnlicher Fakta habe er nicht als die wahre anerkannt.

Durch Hegels Autorität ist also jeder gedeckt, der nicht bloß an eine Menschwerdung Gottes überhaupt glaubt, „sondern auch, daß diese Erscheinung Gottes im Fleische an diesem Menschen (Jesus), an diesem Ort, in dieser Zeit hervorgetreten ist“. „Mit der Behauptung“, schließt Strauß, „daß die Wahrheit der evangelischen Geschichte von der Philosophie aus weder ganz noch teilweise zu beweisen¹⁾, sondern die Prüfung derselben durchaus der historischen Kritik freizulassen sei, würde ich auf die linke Seite der Hegelschen Schule treten, wenn es diese Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuschließen und andern Geistesrichtungen zuzuwenden — freilich nur, um mich von diesen, wie einen Ball, wieder zurückgeworfen zu bekommen.“

Das dritte Problem, das Verhältnis zwischen Synoptikern und Johannes betreffend, hatte Strauß vergeblich zur Diskussion gestellt. Der einzige, der verstand, um was es sich handelte, war Hengstenberg. Er allein sah, was es bedeutete, daß Strauß die wissenschaftliche Theologie, die zuerst Mythisches im Alten Testament, dann in den Vor- und Nachgeschichten der Synoptiker anerkannt hatte, und sich deswegen genötigt sah, die drei ersten Evangelien preiszugeben und nur das vierte zu halten, nun in ihrer letzten Stellung belagerte. „Man zog sich“, schreibt die Evangelische Kirchenzeitung, „in das Evangelium Johannis zurück und rühmte sich laut, dort sicher zu sein, ohne daß man im Geheimen das Bewußtsein ganz unterdrücken konnte, daß man nur noch von der Gnade des Feindes lebte; jetzt ist dieser erschienen: er bedient sich derselben Waffen, mit denen er früher siegreich gewesen; es steht um Johannes jetzt gerade so mißlich, wie früher um die drei ersten Evangelien. Jetzt gilt es einen kühnen Entschluß, eine große Wahl: entweder muß man alles aufgeben, oder man muß gerade bis zu dem Punkte und durch dieselben Stationen wieder bergauf gehen,

¹⁾ Die Worte „zu beweisen“ sind zum Straußschen Text hinzu ergänzt, da sie in demselben fehlen und der Satz so, wie er dort steht, eigentlich sinnlos ist.

von dem und durch die man früher bergab gegangen.“ Besser kann man die verzweifelte Lage, in die Hase und Schleiermacher die Vermittlungstheologie durch ihr geistreiches Herabsetzen der Synoptiker zugunsten des Johannes gebracht hatten, nicht zeichnen. Ehe noch irgend eine Gefahr drohte, hatten sie die Forts einfach preisgegeben und sich auf die Zitadelle zurückgezogen, nicht bedenkend, daß sie damit Gefahr liefen, von den verlassenen Stellungen aus mit ihren eigenen Geschützen beschossen zu werden und die als uneinnehmbar gepriesene Position ohne Schwertstreich räumen zu müssen. Man kann dies nicht genug betonen: nicht Strauß, sondern Schleiermacher und Hase haben die Vermittlungstheologie in die aussichtslose Lage gebracht, daß der Fall des vierten Evangeliums mit dem Aufgeben der historischen Ueberslieferung überhaupt gleichbedeutend war.

Nun ist aber keine Lage so verzweifelt, daß die Theologie keinen Ausweg wußte. Die Vermittlungstheologie erkannte einfach Straußens Problemstellung nicht an. Nach wie vor legte sie die johanneische Darstellung als authentisch zugrunde und fügt in dieselbe die synoptischen Perikopen da ein, wo sie ihr am besten zu passen schienen. Der Unterschied zwischen dem johanneischen und synoptischen Lehrvortrag Jesu ist nur angeblich unlösbar, sagt Meander, und führt zum Beweise dieser Behauptung den ganzen Landsturm alter, verbrauchter Auskünste und Künsteleien ins Feld, unter anderen das Argument, daß die paulinische Christologie nur aus der Verbindung der synoptischen und johanneischen Ansichten denkbar sei. Die andern, Tholuck, Ebrard¹⁾, Wieseler²⁾,

¹⁾ Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. August Ebrard. Frankfurt 1842; 3. Aufl. 1868.

Joh. Heinr. Aug. Ebrard wurde 1818 zu Erlangen geboren. Er wirkte zunächst als Professor der reformierten Theologie zu Zürich und Erlangen, kam dann 1853 als Konsistorialrat nach Speyer, mußte dort der liberalen Opposition weichen und kehrte 1861 nach Erlangen zurück, woselbst er 1888 starb.

Charakteristisch für die Auffassung Ebrards ist die Art, wie er dem Einwand begegnet, daß ein Fisch mit einem Geldstück im Mund nicht nach der Angel schnappen könne. „Der Fisch habe ja“, erklärt er, „im Augenblick, als Petrus ihm das Maul öffnete, das Geldstück aus dem Magen in die Rachenöffnung speien können.“ Dazu bemerkt Strauß: „Diese Gründe wirft der Urheber mit einer Miene hin, als wollte er sagen: ich weiß wohl, daß sie schlecht sind, aber für euch sind sie gut genug, überhaupt so lange gut genug, als die Kirche Amt und Brot zu geben und wir Konsistorialräte die Kandidaten zu examinieren haben.“ Darum charakterisiert Strauß Ebrards Leben-Jesu als „Restaurierte Orthodogie auf dem Standpunkt der Frechheit“. Die rabulistische Haltung dieses Werkes verletzete auch in konservativen Kreisen.

²⁾ Chronologische Synopse der vier Evangelien. Karl Georg Wieseler. Hamburg 1843.

Lange¹⁾, Ewald²⁾ und wer noch zu diesen Apologeten gehört, stehen auf demselben Standpunkt, nur daß ihre Verteidigung gewöhnlich viel plumper ist.

Der einzige, der einigermaßen auf die Schwierigkeiten eingeht, ist Ammon. Er sieht zwar die ganze Differenz ein, meint aber, man könne bei dieser Einsicht nicht stehen bleiben, sondern müsse sie, wenn auch gewaltsam, lösen, „indem man die unbestimmten chronologischen Angaben der Synoptiker, von welchen ohnehin nur einer Augenzeuge war oder sein konnte, den bestimmten Berichten des Johannes unterordnet“. Der vierte Evangelist berichtet über die galiläische Periode so kurz, „weil es in seinem Plan lag, den Vorträgen Jesu im Tempel und seinen Unterredungen mit den Schriftgelehrten überall den Vorzug vor den Parabeln und Belehrungen des Volks zu geben“. Die Tempelreinigung fällt in den Anfang der Wirksamkeit Jesu: „Jesus eröffnet seinen Beruf zu Jerusalem durch tälliche Abstellung eines Marktfurfuges im Vorhofe des Tempels.“ Völlig entschieden wird die Frage durch die Nebeneinanderstellung der beiden Berichte vom Einzug Jesu in Jerusalem, weil dort zutage tritt, „daß Matthäus, die Hauptautorität der Synoptiker, alles nach dem ihm eigentümlichen jüdisch-messianischen Standpunkte darstellt“. Nun bestand aber nach Ammons rationalistischer Auffassung die Wirksamkeit Jesu gerade in der Umbildung der jüdisch-messianischen Vorstellungen zum Begriffe eines „Weltheilandes“.

Wieseler wurde 1813 zu Altencelle (Hannover) geboren und war nacheinander Professor in Göttingen, Kiel und Greifswald. Er starb 1883.

¹⁾ Johann Peter Lange, Pfarrer in Duisburg, später Professor zu Zürich, an der Stelle Straußens. Das Leben Jesu. 5 Bde. 1844—47.

²⁾ Georg Heinr. Aug. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 7 Bde. Göttingen 1843—59. 3. Aufl. 1864—70. 5. Bd. „Geschichte Christus' und seiner Zeit“. 1855. 2. Aufl. 1857.

Ewald war 1803 zu Göttingen geboren, wo er 1827 zum Professor der orientalischen Sprachen ernannt wurde. Als er gegen die Aufhebung des hannoverschen Staatsgrundgesetzes protestierte, wurde er 1837 seines Amtes entsetzt und ging nach Tübingen, zunächst als Professor der Philologie; 1841 trat er in die theologische Fakultät über. 1848 kehrte er nach Göttingen zurück; als er 1866 sich weigerte, dem Könige von Preußen den Huldigungsseid zu leisten, wurde er in den Ruhestand versetzt und verlor auch wegen unbedachter Äußerungen die *venia legendi*. Die Stadt Hannover wählte ihn als ihren Vertreter in den deutschen Reichstag, wo er unter der welfischen Opposition, mitten im Zentrum, saß. Er starb 1875 zu Göttingen. Seine neutestamentlichen Leistungen bleiben weit hinter seinen orientalischen und alttestamentlichen Forschungen zurück. Insbesondere ist sein Leben-Jesu sozusagen wertlos, trotz der alttestamentlichen und orientalischen Gelehrsamkeit, mit der es aufgepußt ist. Besonderen Wert legt er darauf, daß der Genitiv von Christus nicht Christi, sondern, unter Beobachtung der deutschen Flexion, „Christus“ heißt.

Darin beruht auch das Schicksal Jesu: „Die Masse der Juden konnte einen so geistigen Christus, wie Jesus, nicht anerkennen, weil sie für eine so erhabene Ansicht des Glaubens noch nicht reif war.“

Sehr zu statten kommt Ammon hierbei seine kantische Philosophie. Sie erklärt ihm nämlich das Präexistenzbewußtsein des johanneischen historischen Jesus als etwas einfach menschliches. Auch wir, führt er aus, können dem Geiste nach ein ideales Sein vor der räumlichen Schöpfung ansprechen, ohne zu träumen oder an eine wirkliche Existenz zu denken. So ist Jesus für sich selbst eine biblische Idee, mit der seine Person eins geworden ist. „Je reiner und tiefer das Selbstbewußtsein des Menschen ist, desto lebendiger kann in ihm das Bewußtsein Gottes werden, bis die Zeit vor ihm verschwindet und nur die Teilnahme an der göttlichen Natur seine Seele erfüllt.“

Aber diese Geltendmachung der johanneischen Authentie ist bei Ammon, auch rein literarisch betrachtet, nicht mehr so unbefangen wie bei den übrigen Gegnern von Strauß. Im Hintergrunde steht die Annahme, daß unser Evangelium nur die Uebearbeitung des authentischen Johannes ist, eine Idee, deren Priorität Ammon für sich in Anspruch nehmen kann, da er sie schon 1811, neun Jahre vor Bretschneiders *Probabilia*¹⁾ angedeutet hatte. Wäre nicht die Unbefangenheit, mit der er die synoptischen Angaben in den johanneischen Plan einarbeitet, so könnte man ihn zu Alexander Schweizer und Weiße stellen, die dann den Straußschen Einwendungen durch ausgeführte Uebearbeitungshypothesen Rechnung zu tragen suchen²⁾.

Der erste Gang der Diskussion über das Verhältniß zwischen Johannes und Synoptikern verlief also vollständig ergebnislos. Die Vermittlungstheologie blieb im ungestörten Besitz ihrer Position und, was das Merkwürdigste ist: Strauß selbst begehrte einen Waffenstillstand.

Es ist, als ob die Geschichte es darauf absähe, die großen kritischen Entdeckungen mit dem Stempel der Zufälligkeit zu zeichnen, indem sie

¹⁾ Ammon. *Iohannem evangelii auctorem ab editore huius libri fuisse diversum*. Erlangen 1811.

²⁾ Vollständig wertlos ist das *Leben-Jesu* von Werner Hahn. Berlin 1844. 196 S. Die „pragmatische Geschichtsdarstellung“, die der Autor bietet, ist nicht gewillt, sich der historischen Kritik zu unterwerfen. Er findet in den Evangelien keine nackte Geschichte, sondern vor allem das Prinzip der Liebe. Aus allen vierem entwirft er das Bild des Lebens Jesu als „wahrer Historiker“, indem er einzig auf die innerliche Wahrheit bedacht ist und den wirklichen Verlauf der Existenz Jesu „künstlerisch und wissenschaftlich idealisiert“. „Es ist niemals Sache eines Geschichtswerks“, führt er aus, „nur die nackte Wirklichkeit zu erzählen. Das ist plan- und zwecklose Chronik, die alles erzählt, was vorgefallen ist, deren Worte weiter nichts als ein knechtischer Abdruck des äußeren Verlaufs der Dinge sind.“

die Entdecker selbst den Versuch unternehmen läßt, das Entdeckte zu nichte zu machen. So entstellt Kant den kritischen Idealismus durch widerspruchsvolle Zusätze, mit denen er einem Rezensenten begegnen will, der ihn mit Berkeley zusammengeworfen hatte. Strauß nimmt Zusätze und Retraktionen in die dritte Auflage seines Lebens Jesu auf¹⁾, um den kritiklosen Arbeiten Tholucks und Neanders Rechnung zu tragen! Wilhelm Ferdinand Wilke, den einzigen, von dem er etwas hätte lernen können, ignoriert er. „Von dem hohen Pferde Tholuck'scher Vielseitigkeit herab habe ich, trotz seines bisweilen unsicheren Trittes, für dies und jenes einen richtigen Gesichtspunkt gewonnen“, bekennt er in der Vorrede dieser verhängnisvollen Auflage.

Nichts zu bedeuten hätte es zwar, wenn er hie und da die Ausdehnung des Mythischen etwas vorsichtiger formulierte, den Kreis der möglichen Heilungen weiter ausdehnte, die Beanstandung historischer Tatsachen mit etwas weniger negativer Voreingenommenheit ausführte und in dem Nachweis der mythus-schaffenden Faktoren etwas weniger zuversichtlich wäre. Aber nun wird er gerade an dem, was die Grundlage seiner kritischen Ansicht bildet, dem unhistorischen Charakter des vierten Evangeliums, irre. Ein erneutes Studium desselben an der Hand von De Wettes Kommentar und Neanders Leben-Jesu habe ihm „die früheren Zweifel an der Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht“. „Nicht als ob ich von seiner Echtheit überzeugt wäre“, gesteht er, „nur auch von seiner Unechtheit bin ich es nicht mehr“.

Er fühlt sich also verpflichtet, anzuführen, was zu dessen Gunsten spricht und eine Reihe von Möglichkeiten offen zu lassen, die er früher nicht anerkannte. Die „Anschliebung der ersten Jünger an Jesum“ kann nun also im wesentlichen so erfolgt sein, wie es das vierte Evangelium meldet; mit der Verlegung der Tempelreinigung in die erste Periode kann Johannes gegen die synoptische Ueberlieferung recht haben, „die gar kein bestimmtes Zeugnis für sich hat“; in der Frage, ob Jesus nur einmal oder mehrmals in Jerusalem gewesen ist, urteilt er jetzt, „daß dem vierten Evangelium in diesem Stück die überwiegende Sachgemäßheit seiner Darstellung nicht streitig gemacht werden kann“.

Auch in der Geltendmachung der Eschatologie wird alles abgetönt und gemildert. Ueberall haltlose Vermittlungen! Aber Strauß kam eben auf diese abschüssige Bahn, als er das im Grunde richtige Empfinden zu Wort kommen ließ, daß er dem vierten Evangelium keinen geschlossenen synoptischen Plan entgegenzusetzen habe und daher jener Geschlossenheit als solcher Zugeständnisse machen könne.

¹⁾ 1838 und 1839.

Doch erkannte er alsbald, daß so nur Flickwerk entstehe. Schon im Sommer 1839 klagte er Hase in einer Unterredung, daß er, durch die Gegenschriften verwirrt, zu viel zugestanden habe¹⁾. In der vierten Auflage, 1840, nahm er wieder alle Konzessionen zurück. „Die sich durchkreuzenden Stimmen der Gegner, Beurteiler und Mitarbeiter“, sagt er in der Vorrede, „nach denen aufmerksam hinzuhören ich mir zur Pflicht machte, hatten die Idee des Werkes in mir übertäubt; über dem emfigen Vergleichen der Ansichten hatte ich die Sache selbst aus dem Gesichte verloren. Daher fanden sich, wie ich in gesammelter Stimmung diese letzte Ueberarbeitung wieder durchsah, Aenderungen, über die ich mich selbst wundern mußte, und durch die ich mir offenbar selbst Unrecht getan hatte. In allen diesen Stellen sind jetzt die früheren Lesarten hergestellt, und hat somit, wenn man will, meine Arbeit bei dieser neuen Auflage nur darin bestanden, die Scharten, die in mein gutes Schwert nicht sowohl der Feind gehauen, als ich selbst hineingeschliffen hatte, wieder auszuwehen.“

Dieses Irrewerden Straußens hatte also nicht einmal seinen Zweck erfüllt. Statt auf einen pragmatischen Zusammenhang in der synoptischen Ueberlieferung auszugehen, an dem er den Plan des vierten Evangeliums messen könnte, restauriert er einfach seine erste Ansicht, und zeigt dadurch, daß sie in dem entscheidenden Punkte nicht fortbildungsfähig ist. In demselben Jahr, in dem er seine „verbesserte Ausgabe“ veranstaltete, hatte zwar Weisse in seiner Evangelischen Geschichte die Markushypothese aufgestellt und die Kritik über den toten Punkt, den Strauß nicht überwinden konnte, hinausgebracht. Diese Entdeckung machte aber keinen Eindruck auf letzteren. Er erwähnte zwar Weisses Werk in der Vorrede jener dritten Ausgabe und begrüßte es „als eine in mehrfacher Hinsicht erfreuliche Erscheinung“. Für den ersten Band konnte er es nicht mehr benutzen, weil es zu spät erschienen war; im zweiten macht er aber auch keinen Gebrauch davon. Er hat eben geradezu eine Antipathie gegen die Markushypothese.

Verhängnisvoll war, daß in diesen Diskussionen die großen Gesichtspunkte, welche Straußens Leben-Jesu über gewisse historische Probleme in die Verhandlungen hineingeworfen hatte, nicht zur Sprache kamen. Die treibende Kraft, die in seinen Ausführungen über die Stellung Jesu zum Gesetz, das Problem des Partikularismus, die Auffassung der Eschatologie, den Menschensohn und die Messianität Jesu lagen, gingen ganz verloren, und erst auf langen Umwegen be-

¹⁾ Hase, Geschichte Jesu. 1876. S. 128.

kam die Theologie diese Probleme wieder in so günstiger Beleuchtung in Sicht. Darin teilte Strauß das Los des Reimarus: die positiven Lösungen, die im Umriss hinter ihren negativen Ausführungen sichtbar wurden, wurden über dem Anstoß, den das Negative erregte, nicht beachtet und die Autoren selbst ahnten ihre Tragweite nicht.

X. Die Markushypothese.

- Ch. Herm. Weiße.** Die Evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. 2 Bde. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1838. I. Bd. 614 S.; II. Bd. 543 S.
Christian Gottlob Wilke. Der Urevangelist. 1838. Dresden und Leipzig. 694 S.
Ch. Herm. Weiße. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipzig. 1856. 292 S.

Die Evangelische Geschichte von Weiße ist wie Straußens Leben-Jesu von einem Philosophen geschrieben, der aus der Philosophie vertrieben und zur Theologie zurückgedrängt wurde. Weiße, geboren 1801 zu Leipzig und daselbst außerordentlicher Professor der Philosophie seit 1828, ging an die Ausführung des von ihm schon längere Zeit geplanten Unternehmens, als er sich 1837, weil ihm die Herbartianer den Weg zur ordentlichen Professur versperrten, von der akademischen Lehrtätigkeit zurückzog. Nachdem er es glücklich zu Ende geführt, fing er 1841 wieder als Privatdozent der Philosophie an und wurde dann 1845 ordentlicher Professor. Von 1848 ab las er auch Theologie. Bekannt ist sein dogmatisches Werk: „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“¹⁾. Er starb 1866 an der Cholera. Sein Einfluß auf Loze und Lipsius war sehr bedeutend.

Weiße bewunderte Strauß und begrüßte sein Leben-Jesu als einen Fortschritt in der Versöhnung von Religion und Philosophie. Er dankt ihm, daß er den alten theologischen Wald ausgerodet hat, wodurch es ihm ermöglicht ist, nun seine Ansicht ohne alle Polemik zu entwickeln, „sofern man die meisten der bisherigen Ansichten als durch Strauß abgetan betrachten darf“. Mit ihm teilt er auch die allgemeinen Anschauungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie, daß nämlich die letztere frei und auf ihrem eigenen Wege zu der Ueberzeugung von den Wahrheiten des Christentums gelangt sein müsse, wenn sich ihre Mitwirkung für Theologie und Religion als heilsam und förderlich erweisen soll²⁾. Darum gipfelt sein Werk, wie das

¹⁾ 3 Bde. Leipzig 1855—62.

²⁾ Sehr schön sagt er am Ende der Vorrede: „Wie ohne das Organ der Philosophie der christliche Glaube die Gestalt soll gewinnen können, in der er für unser Zeitalter wieder zur Wahrheit wird, davon gestehe ich mir keinen Be-

Straußens, in einer philosophischen Schlußbetrachtung, in der er zeigt, wie für uns der Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens wird¹⁾).

Weiße ist der direkte Fortsetzer von Strauß. Außerhalb des Bannes der Hegelschen Formeln stehend, setzt er da ein, wo Strauß nicht mehr weiter konnte. Er will untersuchen, ob sich nicht irgend ein allgemeiner Zusammenhang in den Erzählungen der evangelischen Ueberlieferung finden läßt, der das historisch Gesicherte des Lebens Jesu darstellt, an dem man dann das, was dem Mythos in der Ueberlieferung angehört, besser abgrenzen kann, als es die Straußsche Willkür will und vermag. Zum Dank dafür nannte ihn Strauß einen Dilettanten. Sehr mit Unrecht, denn Weiße gebührt der Thron zu seiner Rechten.

Die Idee, daß Markus der Urevangelist sein könne, kam Weiße erst über der Arbeit; als er im März 1837 Tholucks „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte“ rezensierte, war er von jener Entdeckung noch weit entfernt. Als er aber die Beobachtung machte, daß die plastischen Detailzüge des Markus, die man bisher als Ausmalung einer epitomisierenden Darstellung ansah, genau betrachtet zu bedeutungslos sind, um in dieser Absicht hinzugefügt worden zu sein, war ihm klar, daß nun nur noch die andere Möglichkeit blieb: ihr Fehlen bei Matthäus und Lukas auf Auslassung zurückzuführen. Er weist dies an der Schilderung der ersten Tage Jesu zu Capernaum nach. „Den Erzählungen des Markus gegenüber“, konstatiert er, „verhält sich der Verfasser des ersten Evangeliums in denjenigen Partien, die beiden gemeinschaftlich sind, mit mehr oder weniger Ausnahmen nur epitomisierend.“

Entscheidend für die Markuspriorität ist aber nicht allein die natürliche Plastik des Details, sondern fast noch mehr „die Komposition und Anordnung des Ganzen“. „Zwar trägt auch das Markusevangelium gar sehr die Spuren seiner Entstehung aus einem keineswegs geordneten und in sich zusammenhängenden, sondern zerstreuten und fragmentarischen Vortrag an sich“, sofern es nämlich, seiner Urform nach, eine Aufzeichnung petrinischer Erzählungen ist. „Es ist nicht wie das Werk eines Augenzeugen, auch nicht wie das Werk eines solchen, der noch unmittelbar Gelegenheit hatte, durch sorgfältig forschende Befragung von Augenzeugen oder auch von Forschern, die ihrerseits schon ein zusammenhängendes Studium aus dem Gegenstande gemacht,

griff bilden zu können: eine Denkart, in der ich mich freue, manche der würdigsten und verdienstvollsten Theologen unserer Zeit zu Gleichgesinnten zu haben.“

¹⁾ 2. Bd. S. 438—543. „Philosophische Schlußbetrachtung über die religiöse Bedeutung der Persönlichkeit Christi und der evangelischen Ueberlieferung.“

die Lücken auszufüllen, jedem einzelnen Teile seine rechte Stelle anzuweisen, und das Ganze zu einer nicht bloß innerlichen, andererseits bloß äußerlichen, sondern wahrhaft organischen Einheit zusammenzuschließen." Aber dennoch leitet den Evangelisten bei seiner Arbeit eine richtige Erinnerung an den allgemeinen Verlauf des Lebens Jesu. „Gerade bei Markus“, führt Weiße aus, „wird man, wenn man näher zusieht, unfehlbar gewahr werden, wie jene Zwischenbemerkungen (sie betreffen fast sämtlich die Art und Weise, wie sich der Ruf von Jesus verbreitete, wie sich das Volk um ihn zu sammeln begann, Kranke sich an ihn drängten usw.), weit entfernt, die einzelnen Bestandteile in sich abzuschließen, vielmehr dieselben untereinander verknüpfen, in der Absicht, sie nicht als eine zufällig aneinandergereichte Anekdotengruppe, sondern wirklich als eine Gesamterzählung erscheinen zu lassen. Durch sie und durch manche ähnliche, die er in die Erzählung der einzelnen Anekdoten einverwebt, hat Markus es erreicht, von dem Aufsehen, welches Jesus in Galiläa und von Galiläa aus bis nach Jerusalem hin machte, von dem allmählichen Zuströmen der Menge zu ihm, von dem innigeren Anschließen der eigentlichen Jünger, und diesem allen gegenüber, von der Entstehung der Feindschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen ihn eine anschauliche Vorstellung zu erwecken, welche zu wecken die einzelnen Anekdoten, trocken aneinander gereiht, für sich allein unzureichend gewesen wären.“ Dies findet sich bei den beiden andern Synoptikern nicht in solchem Maße und fehlt ganz bei Johannes. Aus ihm allein würde man von der Stellung Jesu zum Volk einen ganz falschen Begriff bekommen. „Der Leser würde, durch den Inhalt der einzelnen Erzählungen verleitet, auf die Meinung kommen, daß die Gesinnung des Volks gegen ihn durchweg und von vornherein eine feindselige war; daß Jesus nur auf Augenblicke die Menge durch Wundertaten in Erstaunen setzte, übrigens aber mit einem Haufen Jünger eine Zeitlang dem Volksunwillen trotzte, bis er endlich demselben, den er freilich durch unaufhörliche Scheltreden immer wieder aufs neue wider sich hervorrief, unterlag.“

Die Einfachheit des Markusplanes spricht für die Priorität dieses Evangeliums mehr als alle gelehrten Beweise. Man vergleiche damit den verworrenen Aufriß des Lukas, welcher Jesum eine Samariareise unternehmen läßt. „Wie kann“, fragt Weiße, „bei einem Schriftsteller, der sich solche Dinge zu Schulden kommen läßt, ernsthafterweise noch von einer historischen Genauigkeit in Benutzung seiner Quellen im entferntesten die Rede sein?“

Des näheren setzt sich die Weißesche Markushypothese aus folgenden Axiomen zusammen:

1. Eine Spur gemeinschaftlicher Norm findet sich überall nur in denjenigen Partien, die der erste und dritte Evangelist mit Markus, nicht in denjenigen, die sie zwar unter sich, aber nicht auch mit jenem gemein haben.

2. Auch in denjenigen Partien, welche alle drei Synoptiker gemeinschaftlich haben, ist die „Einstimmung“ der beiden andern immer eine durch Markus vermittelte.

3. In den Partien, die sie vor Markus voraus haben, bezieht sich die Uebereinstimmung auf Worte und Sachen, aber nie auf die Anordnung. Die gemeinschaftliche Quelle, die Logia des Matthäus, welche ihnen noch vorlag, enthielt also keinen Traditionstypus, der unabhängig von Markus die Reihenfolge der Erzählungen bestimmt haben könnte.

4. Die Abweichungen der beiden andern Evangelisten voneinander sind, was den Wortlaut betrifft, im ganzen größer in den Teilen, wo beide aus der Spruchsammlung, als wo sie aus Markus geschöpft haben.

5. Das erste Evangelium reproduziert die Spruchsammlung treuer als Lukas. Seiner Entstehung nach dürfte es aber später fallen als letzterer.

Diese vom Standpunkt des Historikers aufgestellte Markushypothese wurde in demselben Jahre durch Wilkes¹⁾ Schrift „Der Urevangelist“

¹⁾ Christian Gottlob Wilke, vormaliger Pfarrer zu Hermannsdorf im sächsischen Erzgebirge. Der Urevangelist oder Eine exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien. 694 S.

Wilke war 1786 zu Werm bei Zeitz geboren und studierte Philosophie und Theologie. Die Pfarrstelle in Hermannsdorf legte er 1837 nieder, um seinen gelehrten Studien zu leben, vielleicht auch schon innerlich uneins mit sich selbst. 1845 bereite er durch seine Schrift: „Kann ein Protestant mit gutem Gewissen zur römisch-katholischen Kirche übertreten?“ seinen Uebertritt vor. Den entscheidenden Schritt tat er im August 1846. Später siedelte er nach Würzburg über. Seine berühmte, 1840—41 erschienene *Clavis Novi Testamenti philologica* (3. Aufl. 1867) arbeitete er später zu einem Lexikon für Studenten der katholischen Theologie um; seine *Hermeneutik des Neuen Testaments* von 1843—44 erschien 1853 als „Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen“. Er starb 1854, mit der Umarbeitung der *Clavis* beschäftigt.

Die Diskussion über die Markushypothese nahm dann folgenden Verlauf:

Gegen Wilke erschien die Philosophos Alethias unterzeichnete Schrift „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältnis zueinander“. Leipzig 1845. 440 S. Der Verfasser sieht in Paulus den bösen Dämon des Urchristentums und meint, die Arbeit der Wissenschaft müsse darauf gerichtet sein, das Paulinische in den Evangelien aufzuzeigen und auszuscheiden. Lukas ist für ihn eine paulinische Parteischrift, an deren Abfassung Paulus beteiligt war und die er meint, wenn er Röm 2¹⁶ (11 28?) und 16²⁵ von seinem Evangelium redet. Seine Hand ist besonders in Kap. 1—3, 7, 9, 11, 18, 20, 21 und 24 erkennbar. Markus ist ein Auszug aus Matthäus und Lukas; Johannes setzt die drei andern voraus.

bestätigt, die das Problem mehr von der literarischen Seite anfaßte und die mathematische Berechnung zur astronomischen Hypothese lieferte.

In bezug auf das Johannesevangelium teilte Weiße alle negativen Voraussetzungen von Strauß. Wie kann man, fragt er, immer wieder von dem Plane dieses Evangeliums reden, da es doch bis jetzt noch niemand gelungen ist, ihn aufzuzeigen? Es hat eben keinen. Niemals würde man nach Johannes vermuten, daß Jesus bis zu seinem Weggang in Galiläa einen fast ungetrübt bleibenden Erfolg hatte. Man versuche nicht, diese Planlosigkeit damit zu erklären, daß Johannes „in Absicht der Ergänzung und Berichtigung seiner Vorgänger“ geschrieben und danach seine Auslassungen und Zusätze eingerichtet habe. Eine solche Absicht zeigt sein Unternehmen mit keinem Worte an.

Die Planlosigkeit liegt eben in seinem Plan selbst. „Es ist, kann man sagen“, führt Weiße aus, „eine fixe Idee des Referenten, den Jesus, von dem er gehört hatte, daß er in Jerusalem dem Hase der Häupter des Volkes, insbesondere der Schriftgelehrten, unterlegen sei, diesen Jesus von vornherein, sogleich von seinem ersten Auftreten an, in einem ununterbrochenen Kampfe mit ‚den Juden‘ begriffen zu zeigen, — mit derselben Volksmasse, von der wir doch wissen, daß sie noch bis zuletzt, sogar in Jerusalem, auf der Seite Jesu stand, sodaß seine Feinde nur durch heimlichen Verrat ihn in ihre Gewalt bekommen konnten.“

Mit der vielgerühmten johanneischen Plastik steht es nicht besser. Sie ist die des Schriftstellers, der schildern will, nicht die des Augenzeugen, dazu noch voller Widersprüche, wie es z. B. die Geschichte der Heilung am Teich Bethesda zeigt. Die Ausführlichkeit rührt von dem Bestreben des Autors her, nichts von jüdischen Gebräuchen oder

Den Tübinger Standpunkt legte Baur in seiner Schrift „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ dar. Tübingen 1847. 622 S. Markus beruht nach ihm auf Matthäus und Lukas. Zugleich wird die Unvereinbarkeit des vierten Evangeliums mit den Synoptikern zum erstenmal näher begründet und sein historischer Charakter bis ins Detail widerlegt.

Für die Reihenfolge: Matthäus, Markus, Lukas trat Adolf Hilgenfeld in seiner Schrift „Die Evangelien“ ein. Leipzig 1854. 355 S.

Karl Reinhold Köstlin's Werk „Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien“ blieb in Unklarheiten und Kompromissen stecken. Stuttgart 1853. 400 S. — Für die Markushypothese traten ein: Eduard Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 1842; H. Gwald, Die drei ersten Evangelien, 1850; A. Ritseh, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850; A. Réville, Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu, 1862.

Neu begründet wurde die Markushypothese 1863 durch Holzmann's Schrift: „Die synoptischen Evangelien“. Leipzig 1863. 514 S.

von der Geographie als bekannt vorauszusetzen. „Ein beträchtlicher Teil dieser Hinweisungen ist so beschaffen, daß man unwillkürlich den Eindruck erhält, der Erzähler habe dieselben als Nachwirkung der Mühe, die ihm selbst das sich Orientieren in dem Schauplatz und den Persönlichkeiten gekostet, hingestellt, in der Absicht, dem Leser eine gleiche Mühe zu ersparen, wiewohl er dies nicht immer auf eine zweckmäßige Weise tut.“

Auch die Unmöglichkeit, daß der historische Jesus die Lehre des johanneischen Christus verkündigt habe, sieht Weiße so gut ein wie Strauß. „Es ist weniger ein Christusbild“, sagt er, „als ein Christusbegriff, was Johannes gibt; sein Christus spricht nicht aus seiner Person heraus, sondern über seine Person.“

Andererseits aber ist für Weiße die „Autorität der gesamten christlichen Kirche vom zweiten Jahrhundert bis ins neunzehnte hinab“ so gewaltig, daß er es doch nicht wagt, die johanneische Abkunft dieses Evangeliums ganz zu verneinen, und nach einem Mittelweg sucht. Darum nimmt er an, daß das didaktische Gut zum größten Teil wirklich auf Johannes den Apostel zurückgeht. „Johannes“, führt er aus, „von dem Interesse eines Lehrzusammenhangs getrieben, der nicht ohne eigene produktive Tätigkeit, mehr auf Anlaß der Lehre seines Meisters, als unmittelbar durch diese Lehre sich in seinem Geiste gestaltet hatte, ging darauf aus, diesen Zusammenhang auch in der eigenen Lehre des Meisters wieder zu finden, und unternahm es zu diesem Behufe, für sich selbst, nicht zunächst zum Behuf einer Mitteilung an andere, sich, was ihm von den Reden des Herrn noch Erinnerung war, im Lichte dieses Zusammenhangs vorzuführen.“ „Die johanneischen Reden sind also solche, die der Geist des Jüngers, als ihm die Gestalt des Meisters in ein Nebelbild zu verschwimmen drohte, in dem Streben dieses Bild festzuhalten, seine schon zerfließenden Züge wieder zu sammeln und, durch Hilfe einer selbstgebildeten oder anderswoher entlehnten Theorie über das Wesen und die Bestimmung des Meisters, aufs neue in eine Form zu gießen, mühsam hervorrief. Für das Christusbild der Synoptiker ist das Gemüt der referierenden Jünger nur ein gleichgültiger Durchgangspunkt, für das des Johannes eine in der Erzeugung dieses Bildes mitwirkende Potenz.“ Dasselbe Porträt zeichnete der Apostel auch in dem ersten nach ihm benannten Briefe.

Diese zur Veröffentlichung nicht bestimmten „Aufsätze“ bekamen die Anhänger und Schüler des Apostels nach seinem Tode in die Hände und wählten nun die Form einer vollständigen Lebensbeschreibung, um sie der Öffentlichkeit zu übergeben. Sie taten also erzählende Teile

hinzü, die sie den Reden anpaßten, wobei letztere oft Schaden litten. So entstand das vierte Evangelium.

Weisse verhehlt es sich nicht, daß dieser Annahme eines johan-
neischen Grundstocks die schwersten, ja fast unüberwindliche Bedenken ent-
gegenstehen. „Es fällt uns keineswegs leicht“, meint er, „zu erklären
und vorstellig zu machen, wie es zugehe, daß ein unmittelbarer Jünger
des Herrn, ein solcher, der in den synoptischen Evangelien, in der
Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen nichts weniger als in
einem Charakter erscheint, welcher auf jene geistige Metamorphose hin-
deutet, ein solcher endlich, der zu einer verhältnismäßig schon sehr
späten Zeit, wo man wohl meinen sollte, daß seine Bildung in der
Hauptsache abgeschlossen sein mußte, bei jener Anwesenheit des Paulus
in Jerusalem, die wenigstens vierzehn Jahre nach des letzteren Befeh-
rung fällt, zugleich mit Jakobus und Petrus, gegenüber den Heiden-
aposteln Paulus und Barnabas zum Judenapostel erkoren wurde, —
daß gerade ein solcher ein so durchaus hellenistisches Gepräge des Ge-
dankens und der Sprache, kurz der gesamten Geistesbildung trägt, ja
daß er, der vor allen bevorzugte und vertraute Jünger, wie er wenig-
stens in diesem nach ihm genannten Evangelium dafür gegeben wird,
seinen Herrn und Meister nicht anders, als in jenem fremden helle-
nistisch-spekulativen Gewande sich zu denken und ihn uns redend vor-
zuführen weiß. Aber so schwer uns diese Erklärung fällt, so hart uns
die Unwahrscheinlichkeit dünkt, die in diesen Voraussetzungen liegt,
welche die Annahme der Verfasserschaft des Johannes für den Brief
und für jene Grundbestandteile des Evangeliums offenbar mit sich
bringt, so geben wir doch lieber das Unwahrscheinliche zu, so unter-
ziehen wir uns doch lieber der Last einer Erklärung des kaum zu Er-
klärenden, als daß wir gegen das Gewicht jener Zeugnisse, gegen die
Autorität der gesamten christlichen Kirche vom zweiten Jahrhundert an
bis in das neunzehnte hinab uns beharrlich sträuben sollten.“

Besser als durch eine solche Hypothese seiner Echtheit kann man
die Unechtheit des vierten Evangeliums nicht dartun. In dieser Form
möge ihr ein ewiges Leben beschieden sein. Worauf es der Erforschung
des Lebens Jesu ankommt ist nur, daß das vierte Evangelium für
den Aufbau des Lebens des Herrn ausgeschaltet wird. Das tut aber
Weisse so gründlich, daß man es sich nicht besser denken kann. Die
Reden sind ja trotz ihrer apostolischen Authentie unhistorisch und dürfen
nicht zur Darstellung der Gedankenwelt Jesu verwandt werden. Dem
armen Redaktor aber, der durch Hinzufügung der erzählenden Partien
das Evangelium schuf, wird jegliche Möglichkeit der Tatsächlichkeit
seiner Nachrichten glattweg bestritten, und er muß es sich obendrein

noch gefallen lassen, daß er ein Stümper gescholten wird. „Ich habe, aufrichtig gestanden, keine allzu hohe Meinung von der schriftstellerischen Kunst des Bearbeiters der johanneischen Evangelienchrift“, sagt Weiße noch in seiner „Evangelienfrage“ von 1856, die der beste Kommentar seines ersten Werkes ist¹⁾.

So ernannte einst Friedrich der Große einen nicht abzuweisenden Titelpetenten zum geheimen Kriegsrat, unter der Bedingung, daß er sich niemals unterstände, ihm einen Rat zu geben.

Die Hypothese, die, fast zu gleicher Zeit mit Weiße, Alexander Schweizer²⁾ für die Rettung der johanneischen Authentie aufstellte, führt auch nicht weiter. Er geht von der entgegengesetzten Beobachtung aus, indem er nicht so sehr die Reden, als gewisse Teile des erzählenden Berichts für johanneisch ansieht. Das, was man möglicherweise auf den Apostel zurückführen kann, ist, nach ihm, ein wunderloser Bericht über die Wirksamkeit und Predigt Jesu zu Jerusalem. Die „Wunder“, die in demselben vorkommen — daß Jesus den Nathanael gesehen, das Vorleben der Samariterin kannte und den Kranken am Bethesda-teiche heilte —, sind einfacher Art und stehen grell ab von denen, die sich in Galiläa zugetragen haben sollen, wo Jesus Wasser in Wein verwandelte und eine Volksmenge mit einigen Brocken speiste. Wir müssen also annehmen, daß in jenes kurze authentische, geistige, jerusalemitische Evangelium ein galiläisches Leben-Jesu eingearbeitet wurde, wodurch sich die Zerfahrenheit der Darstellung und dieses merkwürdige Hin und Her zwischen geistiger und sinnlicher Auffassung gleich gut erklären würden.

Diese Scheidung läßt sich aber auch nicht durchführen, weil dann Alexander Schweizer die krassten Auferstehungsberichte der galiläischen Quelle zuschreiben müßte, während sie, da sie die galiläischen Erscheinungen Jesu negieren, dem jerusalemitischen Evangelium zuzuteilen sind, womit die ganze Unterscheidung eines sinnlichen und eines geistigen

¹⁾ Auch die Paulusbriefe sind nach Weiße überarbeitet worden. Er versichert diese These in seiner Dogmatik (1855 B. I S. 144—147) und in einer nach seinem Tode von Sulze herausgegebenen Arbeit: „Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe“ 1867. 65 S. Siehe Albert Schweizer, Geschichte der paulinischen Forschung. 1911. S. 111—112.

²⁾ Alexander Schweizer, Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. 1841.

Alexander Schweizer war 1808 zu Murten geboren und wurde 1835 zum Professor der praktischen Theologie in Zürich ernannt, wo er bis zu seinem Tode, 1888, die Gedanken seines Lehrers Schleiermacher in freier und doch pietätvoller Weise vortrug. Am bekanntesten ist seine Glaubenslehre. 2 Bde. 1863—72. 2. Aufl. 1877.

Berichts in nichts zusammenfällt. So rettet auch diese Hypothese im besten Falle dem vierten Evangelium seine Namensauthentie, um ihm zugleich den Wert als Geschichtsquelle zu rauben.

Hätte Strauß die Tragweite der Weißeschen Hypothese ruhig geprüft, so hätte er gesehen, daß sie für die Auffassung des historischen Lebens Jesu seine Außerdienststellung des vierten Evangeliums, wenn auch in einer andern Form, nur bestätigte, und wäre dann weniger ungerecht gegen Weiße gewesen, vielleicht auch weniger ungerecht gegen die Markushypothese, die er geradezu mit Blindheit haßte, weil sie ihm in ihrer ausgebildeten Gestalt zum erstenmal in Verbindung mit scheinbar reaktionären johanneischen Tendenzen entgegentrat. Er ist zeit-
lebens das Vorurteil nicht losgeworden, als wäre die Anerkennung der Markuspriorität identisch mit dem Rückfall ins Schlecht-Positive.

Für Weiße trifft dies jedenfalls in keiner Weise zu. Er ist weit davon entfernt, Markus ohne weiteres als Geschichtsquelle zu benutzen. Im Gegenteil; sagt er doch ausdrücklich, daß die Darstellung dieses Evangelisten die „eines phantasiereichen, von der Herrlichkeit seines Gegenstandes erfüllten Glaubensjüngers ist, in welchem die Begeisterung für den großen Gegenstand mächtiger als das nüchterne besonnene Urteil war“. Auch bei ihm ist die Mythenbildung schon in vollem Gang, sodaß die Arbeit des Historikers manchmal gerade darauf gerichtet sein muß, zu erklären, wie solche Mythen bei einem Berichterstatter Aufnahme finden konnten, der den Begebenheiten noch so verhältnismäßig nahe steht wie unser Markus.

Von den „Mirakeln“ — so nennt Weiße die „unedten Wunder“ zum Unterschied von den „echten“ — ist die Speisung dasjenige, welches am gebieterischsten eine Erklärung verlangt. Es steht nach vorn und hinten in gesichertem historischem Zusammenhang, und zwar in jeder der beiden Markusrelationen. Darum geht es nicht an, diese Erzählung, wie Strauß will, als reinen Mythos zu betrachten, sondern man muß aufzeigen, wie sie in jenem Zusammenhang aus irgend einer Situation literarisch erwachsen konnte. Die authentischen Worte vom Sauerteig der Pharisäer, die Mt 8¹⁴ und 15 auf die beiden Speisungen Bezug nehmen, lassen vermuten, daß ihnen eine zweifache parabolische Belehrung Jesu vorausging, in der er jedesmal, vielleicht mit Anlehnung an die Mannaspeisung, von einer geistigen Speisung durch ihn redete. Diese Reden wurden dann durch die Ueberlieferung beide Male in das Faktum der wunderbaren Speisung umgesetzt. Hier versucht also Weiße den „unhistorischen“ Straußischen Begriff des Mythos durch einen andern zu ersetzen, welcher den zureichenden historischen Grund jedesmal aufzeigt.

Die Wunder bei der Taufe Jesu gehen auf seine Erzählung von einem visionären Erlebnis in jenem Augenblick zurück. In der jetzigen Form der Verklärungsgeschichte ist ein Doppeltes enthalten. Zunächst liegt ihr ein wirkliches gemeinsames Erlebnis der drei Jünger zugrunde. Daß es sich um ein historisches Faktum handelt, ergibt sich schon aus der Art, wie es durch eine bestimmte Zeitangabe in den Zusammenhang der Erzählung eingegliedert ist. Die sechs Tage von Mk 9:2 können eben nicht, wie Strauß möchte, auf II Mos 24¹⁶) zurückgeführt werden, sondern bedeuten einfach, daß zwischen der letzten Rede Jesu und dem jetzt berichteten Ereignis sechs Tage verflossen waren. Die drei Jünger hatten zusammen ein waches, geistiges Gesicht, nicht ein sinnliches, nicht ein Traumgesicht; der Inhalt dieses Gesichtes ist die Messianität Jesu. Hier setzt aber gleich das zweite, das Mythisch-Symbolische ein. Die Jünger sehen Jesum in der israelitischen Messias-erwartung, umgeben von den volkstümlichen Vorläufern. Er aber verwandelt sich vor ihnen, und Elias und Moses, denen sie eine Hütte zum Bleiben bauen möchten, verschwinden. Das Mythische ist der Niederschlag der damaligen Belehrung Jesu, durch welche ihnen die wahre, geistige „Bedeutung jener Erwartungen und Verkündigungen aufging, jene Bedeutung, welche sie nicht für annoch zu erfüllen, sondern für bereits erfüllt erkennen mußten“. Der hohe Berg, auf dem nach Markus die Begebenheit statt hat, „ist nicht im eigentlichen, sondern im symbolischen Sinne, nämlich von der Höhe der Erkenntnis zu verstehen, und der Berg nicht auf der Landkarte von Palästina, sondern in den Tiefen des Geistes aufzusuchen“.

Am handgreiflichsten ist die Mythenbildung in den Auferstehungsberichten. Zwar auch hier muß der Mythos sich an ein historisches Faktum angelehnt haben. Das betreffende Faktum ist aber nicht das leere Grab. Dieses kam erst später in die Auferstehungsgeschichte hinein, nachdem die Juden zur Widerlegung des christlichen Auferstehungsglaubens das Gerücht ausgesprengt hatten, man habe den Leichnam Jesu betrügerisch aus dem Grabe entfernt. Dann allerdings mußte das leere Grab in die Auferstehungserzählungen hineingezogen werden, sofern der christliche Bericht nun selbst mit der Tatsache operierte, daß der Leichnam Jesu bei der Auferstehung nicht mehr gefunden wurde, also Jesus leiblich auferstanden sei. Die Betonung der Identität des begrabenen und auferstandenen Leibes, auf welche beim vierten Evangelium geradezu alles ankommt, existiert aber erst seit dem Kampfe der Kirche mit der geistigen, unförperlichen Unsterblichkeitsvorstellung der

¹⁾ II Mos 24¹⁶: „Und die Herrlichkeit des Herrn wohnte auf dem Berge Sinai und deckte ihn mit der Wolke sechs Tage.“

Gnostiker. Die antignostische Reaktion, sagt Weiße mit Recht, ist überhaupt einer der lebendigsten Faktoren der Mythenbildung in der evangelischen Geschichte. Er hätte dafür noch die antignostische Form des johanneischen Berichts von der Taufe Jesu anführen können.

Was ist aber die historische Tatsache der Auferstehung? „Geschichtliche Tatsache“, antwortet Weiße, „ist eben nur der Glaube, nicht der mythische Glaube der späteren christlichen Welt an die leibliche Auferstehung des Herrn, sondern der persönliche Wunderglaube der Apostel und ihrer Gefährten an die Gegenwart des Auferstandenen in den von ihnen selbst erlebten Gesichtern und Erscheinungen“. „Die Frage, ob jene außerordentlichen Phänomene, die sich bald nach dem Tode des Herrn im Schoße seiner Jüngerschaft tatsächlich und unleugbar getragen haben, auf Wahrheit oder auf Täuschung beruhen, d. h. mit andern Worten, ob in denselben der abgeschiedene Geist des Herrn, den die Jünger zu vernehmen glaubten, wirklich gegenwärtig war, oder ob sie durch Naturursachen anderer Art, physische oder psychologische, erzeugt worden sind, ist eine Frage, die sich auf historischem Weg nicht mehr beantworten läßt.“ Sicher ist nur, „daß die Auferstehung Jesu überhaupt nur eine dem Gebiete des Geistes- und Seelenlebens, nicht der äußeren Körperlichkeit angehörende Tatsache sei, daß an ihr der irdische, ins Grab gelegte Leib keinen Anteil gehabt habe“.

Als die Jünger die ersten Visionen der verklärten Leiblichkeit ihres Herrn hatten, waren sie fern von Jerusalem, fern vom Grab, und dachten nicht daran, jene geistige Leiblichkeit mit dem natürlichen, toten Leibe des Gekreuzigten in irgend welche Beziehung zu setzen. Daß die ersten „Erscheinungen“ in Galiläa stattfanden, deutet der echte Markusschluß an, nach welchem der Engel den Frauen die Botschaft an die Jünger aufträgt, ihn in Galiläa zu erwarten.

Straußens nicht in die Geschichte eingreifender Begriff des Mythos hatte den Ausweg aus der rationalistischen und supranaturalistischen Auffassung der Auferstehung nicht gefunden. Weiße schafft die neue historische Basis. Er ist der erste, welcher das Problem historisch-psychologisch behandelt, und ist sich der Neuheit und der Tragweite des Unternehmens wohl bewußt. Ueber ihn kam die Wissenschaft sechzig Jahre lang nicht hinaus, wenn sie auch seine Einseitigkeit, nur die galiläischen Erscheinungen gelten zu lassen, im allgemeinen nicht teilte, was aber nichts zu besagen hat, da sie das Problem der gedoppelten Auferstehungsüberlieferung auch nicht zu lösen vermochte. Seine Ausführungen sind historisch und religiös das Sympathischste, was über den Gegenstand überhaupt geschrieben worden ist; das gezielte und vorsichtige Gerede der allermodernsten Theologie über das „leere Grab“

nimmt sich daneben sehr armselig aus. Weißes Psychologie bedarf nur einer Korrektur: daß man die eschatologischen Prämissen in sie einsetzt.

Aber nicht nur der mythische Einschlag, sondern die ganze Darstellung des Markus als solche verbietet, ihn einfach als Quelle des Lebens Jesu zu benutzen. Der Entdecker der Markushypothese wird nicht müde, es immer und immer wieder zu sagen, daß auch beim zweiten Evangelisten nur die große allgemeine Linie des Verlaufes des Lebens Jesu historisch ist, nicht aber die Verknüpfung der einzelnen Perikopen. Darum wagt er es nicht, ein Leben-Jesu zu schreiben, sondern schickt eine „Uebersichtliche Darstellung der evangelischen Geschichte“ voraus, in der er den allgemeinen Aufriß des Lebens Jesu nach Markus gibt, und erörtert dann die Erzählungen und Reden jedes einzelnen Evangeliums in der Reihenfolge, in welcher es sie bietet¹⁾.

Er vermeidet die historische Ausdeutung der Details, die dann die späteren Vertreter der Markushypothese, Schenkel vor allem, in so verhängnisvoller Weise üben, daß Bredes Buch, indem es dieser gekünstelten Hineininterpretierung ein Ende setzt, geradezu eine Erlösung der Markushypothese von ihren Peinigern bedeutet. Weiße ist von diesen Künsteleien frei. Er sieht davon ab, die galiläische Wirksamkeit Jesu in eine Periode des Erfolgs und des Mißerfolgs zu teilen und einen wachsenden Abfall der Anhänger herauszudeuten, und vertritt die allgemeine Beobachtung, daß Jesu Auftreten von stetig steigendem Erfolg begleitet war. Auch kommt es ihm nicht in den Sinn, den Aufenthalt des Herrn auf phönizischem Gebiet und seine Reise in die Gegend von Cäsarea Philippi als ein erzwungenes Verlassen Galiläas, ein Aufgeben seiner dortigen Sache aufzufassen, und jenes Kapitel, wie dies in der zweiten Periode der Markusausdeutung üblich wird, mit „Fluchtwege und Reisen“ zu überschreiben. Er bleibt bei der einfachen Konstatierung stehen, daß Jesus einst in jene Gegenden kam, und bemerkt ausdrücklich, daß die Synoptiker zwar von einem Agitieren der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen ihn wissen, daß aber nirgends auch nur eine Andeutung von einer Bewegung des Volkes gegen ihn zu finden ist, sondern daß dieses im Gegenteil, trotz jener Machinationen,

¹⁾ Anbei die interessante Disposition seines Werkes:

I. Band. 1. Buch. Von den Quellen der evangelischen Geschichte. — 2. B. Die Sagen der Kindheit des Herrn. — 3. B. Uebersichtliche Darstellung der evangelischen Geschichte. — 4. B. Evangelische Erzählungen und Reden nach Markus.

II. Band. 5. Buch. Evangelische Erzählungen und Reden nach Matthäus und Lukas. — 6. B. Evangelische Erzählungen und Reden nach Johannes. — 7. B. Die Auferstehung und die Himmelfahrt. — 8. B. Philosophische Schlußbetrachtung über die Bedeutung der Persönlichkeit Christi und der evangelischen Ueberslieferung.

immer zum Beifall und zur Parteinahme für ihn bereit ist, weshalb ihn die Gegner auch nur durch heimlichen Verrat in ihre Hände zu bekommen hoffen.

Weiße erkennt kein Fehlschlagen der Tätigkeit und kein mit unentrinnbarer Sicherheit herausziehendes äußeres Todesgeschick für Jesus an. Er kann deshalb auch die Uebernahme des Leidensgedankens nicht als durch äußere Ereignisse Jesu aufgenötigt ansehen. Der Leidensentschluß war, nach ihm, nicht ein Erheben der sich immer deutlicher offenbarenden Katastrophe in die Sphäre freier religiös-sittlicher Notwendigkeit, wie es die späteren Markusinterpreten darstellen. Jesus wurde durch keine äußeren Umstände bewogen, als er nach Jerusalem aufbrach, um dort zu sterben, sondern er tat es auf Grund einer irrationalen höheren Notwendigkeit. Als Mutmaßung kann man höchstens äußern, die Abnahme der Wunderkraft, welche er an sich konstatierte, habe ihm geoffenbart, daß Gottes Stunde da sei. Er tat nämlich in Jerusalem keine Zeichen mehr.

Inwieweit Jes 53 auf seine Auffassung von der notwendigen Todesleistung des Messias eingewirkt hat, ist — nach Weiße — nicht auszumachen. In der volkstümlichen Anschauung war ein Leiden des Messias nicht vorgesehen. Jesus ist selbständig, allein durch seinen tiefen und gewaltigen Geistesblick, auf jene erhabene Idee gekommen. Ohne daß irgend welche äußeren Motive vorliegen, kündigt er seinen Jüngern an, daß er zu Jerusalem sterben werde und daß er darum hinaufziehe. Es war eine Todes-, keine Passahreise. Daß sie zur Zeit des Festes stattfand, war für Jesus zufällig. Die Umstände, unter denen er einzog, waren solche, die alles andere eher als das Eintreffen seiner Weissagungen vom Leiden vermuten ließen. Aber er ließ sich durch die jubelnde Mauer, die ihn alltätiglich schützend umlagerte, nicht irre machen, sondern zwang die Obersten, sich an ihm zu vergreifen. Vor Pilatus schwieg er, weil er seinen Tod als eine Notwendigkeit heraufführen wollte. Die Idee der späteren Vertreter der Markushypothese, daß Jesus, seine Sache in Galiläa verloren gebend, nach Jerusalem zog, um zu siegen oder zu sterben, ist Weiße also noch fremd. Sein Jesus zieht, die galiläische Tätigkeit mitten im größten Erfolg abbrechend, nach Jerusalem, allein um dort, unter Mißachtung jedes möglichen Erfolgs, zu sterben.

Freilich, Anzeichen der späteren „Ausdeutung“ des Markus finden sich auch schon bei ihm. Das zweite Evangelium erwähnt keine in die öffentliche Wirksamkeit Jesu fallenden Passahreisen; die natürlichste Annahme wäre nun, daß kein Passah in jene Zeit fiel, d. h. daß Jesu Predigt nach einem Passah einsetzte und mit einem Passah schloß, also

kein Jahr gedauert hat. Weiße meint aber, daß man den Erfolg seiner Lehrtätigkeit nur dann begreift, wenn man ein Wirken von mehreren Jahren, sogar mehr als drei Jahren, voraussetzt. Markus hat die Feste einfach nicht erwähnt, weil Jesus nicht nach Jerusalem zog. „Die innere Wahrscheinlichkeit“, sagt Weiße, „spricht nach unserem Gefühle so laut für die Dauer von einer nicht allzu geringen Reihe von Jahren, daß es uns schier unbegreiflich bedünken will, wie bisher auch unter den übrigens unbefangenen Forschern nicht mehrere sich dadurch zu einer Abweichung vom Hergebrachten haben bewegen finden können.“

Auch die Aussendung der Jünger wird aus Gründen „innerer Wahrscheinlichkeit“ gegen den einfachen Wortlaut erklärt. „Wir glauben dies nicht so verstehen zu müssen“, meint Weiße, „als habe er alle zwölf zu gleicher Zeit paarweise weggeschickt und sei unterdes allein geblieben, sondern viel natürlicher so, daß er immer nur zwei auf einmal von sich hinwegließ und indes die übrigen in seiner Nähe behielt. Zweck dieser Sendung war wohl weniger die unmittelbare Verbreitung seiner Lehre durch die ausgesandten Jünger, als vielmehr die Vorbereitung der Jünger zu jener Selbständigkeit, die sie nach seinem Tode gewinnen sollten.“ Das sind aber die einzigen schweren Vergewaltigungen der Markusangaben.

Seit wann hielt Jesus sich für den Messias? Die Taufe, meint Weiße, scheint eines der grundlegenden Ereignisse seines Messianitätsbewußtseins zu sein, womit aber nicht gesagt ist, daß er sich nicht schon vorher solche Gedanken über sich gemacht habe. Jedenfalls ist er durch jenes Erlebnis nicht mit einem Schlage auf denjenigen Punkt der inneren Reise gelangt, den er bei seinem ersten öffentlichen Auftreten einnimmt. Man muß einen längeren Zeitraum zwischen der Taufe und dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit annehmen — viel länger als ihn die Synoptiker vermuten lassen —, in welchem Jesus mit den jüdischen Messiasvorstellungen fertig wurde und zur geistigen Auffassung der Messianität durchdrang. Als er anfang zu lehren, war seine „Entwicklung“ abgeschlossen. Die spätere Markusausdeutung läßt den Herrn, gegen Weiße, sich noch während der öffentlichen Wirksamkeit entwickeln.

Jesus fühlte sich also als fertiger Messias, als er in Kapernaum auftrat. Aber das Volk ließ er bis zum Einzug in Jerusalem nicht merken, für wen er sich hielt. Um sich über seine Messianität nicht äußern zu müssen, blieb er von Jerusalem fern. „Nur in Galiläa, und nicht in der jüdischen Hauptstadt, war für ihn ein längeres Lehren und Handeln möglich, ohne daß die ausdrückliche Erklärung darüber, ob er der Messias sei, ihm abgenötigt ward. In Jerusalem selbst würden die Hohenpriester und Schriftgelehrten gar bald ihm diese Frage

auf eine Weise vorgelegt haben, daß er ihre Beantwortung nicht hätte umgehen können, während er in Galiläa zudringliche Reden dieser Art durch die Gewalt seiner geistvollen Antworten gewiß mehr als einmal niederschlug."

Mit Strauß erkennt Weiße, daß die Entscheidung über das Wesen des Messianitätsbewußtseins Jesu in der Erklärung der Selbstbezeichnung „Menschensohn" liegt. „Wir sind gewiß in unserem guten Rechte", sagt er fast prophetisch in der „Evangelienfrage" von 1856, „wenn wir die Frage, welchen Sinn der Göttliche in dieses Prädikat hat hineinlegen oder was er mit dem Namen Menschensohn von sich hat aussagen wollen, als eine Lebensfrage für das richtige Verständnis seiner Lehre, und nicht seiner Lehre nur, sondern auch des innersten Kernes oder Wesens seiner Persönlichkeit betrachten."

Zugleich aber läßt nun Weiße gerade hier die verhängnisvolle Interpretierung einsetzen, durch welche die Vertreter der Markushypothese in seiner Nachfolge bis zum Ende des Jahrhunderts den stummen hartnäckigen Kampf gegen die Eschatologie zugunsten einer eingebildeten originalen und „geistigen" Auffassung Jesu von seiner Messianität führen werden. Durch die fixe Idee, sie sei berufen, die „Originalität Jesu" zu verteidigen, dadurch daß sie ihm eine moderne Umdeutung und Vergeistigung der eschatologischen Gedankenwelt unterzieht, hat die Markushypothese die Leben-Jesu-Forschung in unglaublicher Weise aufgehalten.

Die Erklärung des Namens Menschensohn, führt Weiße aus, schwankte bisher zwischen zwei Extremen. Die einen fanden diesen Ausdruck auch in Jesu Munde gleichbedeutend mit „Mensch" überhaupt, eine Deutung, die sich nicht durchführen läßt; die andern dachten an den danielischen Menschensohn und meinten, Jesus habe damit eine den Juden schon verständliche und gebräuchliche Messiasbezeichnung angewandt. Aber wie kommt er dann dazu, den selteneren und umschreibenden Messiasnamen einzig und allein zu gebrauchen? Ferner, wenn dieser Name wirklich Messiasbezeichnung war, wie konnte er zu wiederholten Malen messianische Begrüßungen ablehnen und erst beim Einzug sich vom Volke messianische Ovation gefallen lassen?

Die Fragen sind richtig gestellt. Desto verhängnisvoller ist die falsche Antwort. Es geht daraus hervor, sagt Weiße, daß Jesus ein Bewußtsein von der alttestamentlich-messianischen Bedeutung des Ausdrucks bei seinen Hörern nicht voraussetzte. „Für diese sollte das Wort unstreitig nach Jesu eigener Ansicht — wer solche für eine seiner unwürdigen erklären wollte, verriete dadurch nur die eigene Gedankenlosigkeit — etwas Geheimnisvolles, zum Nachsinnen über seine Bedeu-

tung Aufforderndes haben." Der Ausdruck Menschensohn war bestimmt, zu jenem höheren Begriffe seiner Natur und Abkunft hinzuführen, und birgt also die ganze Vergeistigung der Messianität in sich.

Darum wehrt Weiße sich mit Leidenschaftlichkeit gegen jede auch noch so bescheidene Annahme, daß Jesus durch die Selbstbezeichnung Menschensohn irgendwie in der apokalyptisch-jüdischen Welt lebt. Ewald ¹⁾ hatte sein Leben-Jesu mit alttestamentlicher Gelehrsamkeit aufgepußt und einige Scheinversuche gemacht, den Zusammenhang der Gedankenwelt Jesu mit der des nachdanielischen Judentums aufzuzeigen, ohne die Sache selbst ernst zu nehmen und ohne auch nur eine Ahnung von dem wirklichen Wesen der Eschatologie Jesu zu haben. Aber schon dieses Scheinmanöver bringt Weiße in Aufregung; er wirft Ewald in der Schrift von 1856 vor, daß er seine Aufgabe nicht richtig verstanden habe.

Die Aufgabe der Wissenschaft, nach Weiße, besteht nämlich in dem Nachweis, daß Jesus an jenen phantastischen Irrtümern, die man ihm andichtet, keinen Teil hat, wenn man dem großen Worte von der Zukunft des Menschensohnes eine jüdisch-buchstäbliche Deutung gibt, und in der Beseitigung aller Hindernisse, welche der Anerkennung der Neuheit und Eigentümlichkeit des Ausdrucks Menschensohn im Munde dessen, der sich durch eigene, freie Wahl diesen Namen beigelegt hat, bisher entgegenzustehen schienen. „Wie lange wird es noch dauern“, ruft er aus, „bis unsere Theologie es endlich gewahr wird, welch ein Interesse darin liegt, daß durch eine mit aller der Gründlichkeit und Aufrichtigkeit, die allein wirkliche Ueberzeugung herbeiführen kann, geübte historische Kritik der eigene Lehrbegriff des Meisters von dem Scheine der Teilhaftigkeit an jenen Irrtümern und falschen Erwartungen befreit wird, in denen, wie man sich doch nicht verleugnen kann, durch unvollkommenes oder fehlgehendes Verständnis der Andeutungen des Meisters, die Apostel und mit ihnen die gesamte urchristliche Kirche befangen waren!“

Alles übrige ist durch diese Grundtendenz von vornherein bestimmt. Jesus kann nicht partikularistisch-jüdisch gedacht haben. Das Gesetz war für ihn nicht bindend. Darum machte er auch die Festreisen nicht mit. Laut und wiederholt hat er das Bewußtsein der universalistischen Bestimmung seiner Lehre ausgesprochen. Wenn er von der Parusie des Menschensohnes redet, so gebraucht er ein Bild. Dasselbe schließt in dunkler Rede alle Zukunftsweissagungen in sich. Er hat seinen Jüngern nicht von seiner Auferstehung, von seiner Himmelfahrt

¹⁾ Geschichte Christus' und seiner Zeit. Von Heinrich Ewald. Göttingen 1855. 450 S.

und von seiner Parusie als von drei Akten geredet, sofern das in Aussicht gestellte Ereignis mit keinem der drei identisch ist, sondern sich aus allen zusammensetzt. Die Auferstehung ist Himmelfahrt und Parusie zugleich, und in der Parusie sind Auferstehung und Himmelfahrt schon mitgesetzt. „Als sicheres Ergebnis glauben wir dies bezeichnen zu dürfen, daß Jesus von der Zukunft seines Werkes und seiner Lehre in einer Weise gesprochen hatte, welche das Bewußtsein einer auch nach seinem Tode, sei es fortdauernden oder wiederkehrenden Wirksamkeit, das Bewußtsein, daß durch diese Wirksamkeit Werk und Lehre vor dem Untergange geschützt und ein endlicher Sieg ihnen gesichert sei, einschloß.“

Die persönliche Gegenwart, die die Jünger nach Jesu Tod erlebten, war ihnen nur eine teilweise Erfüllung jener allgemeinen Verheißung. Die Parusie erschien ihnen dann als noch unerfüllt ausstehend. In dieser Isoliertheit konnten sie dieselbe nur vom jüdisch-apokalyptischen Standpunkt aus verstehen und meinten zuletzt, der Meister selbst hätte sie in jenen phantastischen Ideen erzogen.

In steter Polemik gegen die Anerkennung der Eschatologie durch Straußens erstes Leben-Jesu entwickelte Weiße hier das Programm der liberalen Leben-Jesu der sechziger und der folgenden Jahre, die sich von ihm nur durch die gekünstelte Interpretierung des Markusdetails, nicht immer zu ihrem Vorteil, unterscheiden. Das einzige Werk, das Straußens Unternehmen wirklich zielbewußt fortsetzt, leitet also, trotz seiner richtigen Einsicht in das Wesen der Quellen, auf eine falsche Bahn, durch die verkehrte Idee der „Originalität“ Jesu, die es zum Geschichtsprinzip erhebt. Erst auf langen Umwegen schlägt die Forschung wieder die richtige Richtung ein. Der ganze Kampf um die Eschatologie ist nichts als ein fortgesetztes Ausscheiden Weißescher Gedanken. Erst Johannes Weiß überwand Christian Hermann Weiß.

XI. Bruno Bauer. Das erste skeptische Leben-Jesu.

Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840. 435 S. — Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 3 Bde. Leipzig 1841—42. I. Bd. 416 S. II. Bd. 392 S. III. Bd. 341 S. — Kritik der Evangelien. 2 Bde. 1850—51. Berlin. — Kritik der Apostelgeschichte. 1850. — Kritik der paulinischen Briefe. 1850—52. Berlin. In drei Abteilungen. — Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum. 1874. Berlin. 155 S. — Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. Berlin 1877. 387 S. — Ueber Bauer und seine theologischen Werke siehe: Martin Kegel, Bruno Bauer und seine Theorie über die Entstehung des Christentums. Leipzig 1908. 74 S.

Bruno Bauer wurde 1809 zu Eisenberg im Herzogtum Sachsen-Altenburg geboren. Anfangs stand er ganz auf der Hegelschen Rechten. Wie Strauß empfing er lebhafte Anregungen von Vatke. In diesem Stadium rezensierte er, 1835 und 1836, Straußens Leben-Jesu in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik und schrieb, 1838, eine „Kritik der Geschichte der Offenbarung“.

Er hatte sich 1834 in Berlin habilitiert, siedelte aber 1839 nach Bonn über, schon mitten in der inneren Krise, die in der Kritik des Johannes und der Synoptiker dann zutage trat. Schon im August 1841 wurden die preußischen Fakultäten vom Minister Eichhorn um ein Gutachten angegangen, ob Bauer die *venia docendi* zu belassen sei. Die meisten antworteten ausweichend, Königsberg sprach sich bejahend, Bonn verneinend aus. Im März 1842 mußte Bauer seine Vorlesungen aufgeben und zog sich nach Rixdorf bei Berlin zurück. In der ersten maßlosen Aufregung über diese Behandlung verfaßte er eine Schrift „Das entdeckte Christentum“, die jedoch in Zürich, 1843, vor der Ausgabe vernichtet wurde¹⁾.

Er wandte sich darauf zur Profangeschichte und schrieb über die französische Revolution, über Napoleon, über die Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert und die Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre

¹⁾ Siehe auch: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.“ Zürich 1843.

1842 bis 1846. Mit dem Anfang der fünfziger Jahre kehrte er zur theologischen Schriftstellerei zurück, übte jedoch keinen Einfluß aus. Er wurde einfach ignoriert.

Dieser radikale Geist kämpfte Ende der fünfziger und sechziger Jahre in den Reihen der preussischen Konservativen. Man erinnere sich, daß Strauß in der württembergischen Kammer auch unter die Reaktionäre gedrängt wurde. Bruno Bauer starb 1882.

Als er von Berlin nach Bonn übersiedelte, stand er am Ende der zwanziger Jahre, in jenem entscheidenden Alter, wo die Schüler ihren Lehrern Ueberraschungen bereiten, und die Männer werden, was sie sind, nicht was sie gelernt haben.

Im Begriff die Untersuchung der evangelischen Geschichte vorzunehmen, sah Bauer, wie er selbst sagt, zwei Wege offen. Er konnte vom jüdischen Messiasbegriff ausgehen und die Frage beantworten, „wie die prophetische unmittelbare Anschauung vom Messias zu einem festen Reflexionsbegriff geworden sei“. Das war der historische Weg. Er wählte aber den andern, den literarischen. Dieser geht vom entgegengesetzten Punkt, vom Ende der evangelischen Geschichte aus. Man setzt beim johanneischen Evangelium ein, wo greifbare Reflexion das Leben des jüdischen Messias im Rahmen der Logosvorstellung darstellt, und kehrt dann von dieser Niederung, den Stromlauf rückwärts verfolgend, auf die Höhen des Entspringens der evangelischen Ueberlieferung zurück. Damit war das Schicksal der Lebensarbeit Bauers entschieden: er sollte die literarische Lösung des Problems des Lebens Jesu bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgen.

Wie weit ihn dieser Weg führen würde, wußte er damals noch nicht. Aber er ahnte die Kraft des aus der Idee heraus Geschichte schaffenden Pragmatismus, der bildet und formt in dem unmittelbaren Instinkte der Kunst. Besonders fesselte ihn Philo, der ohne Wissen und Wollen für die Lösung einer höheren Aufgabe arbeitete, als die war, welche ihn beschäftigte. Ein solches spekulatives Prinzip, urteilt Bauer, wenn es sich eben erst der Geister bemächtigt hat, wirkt in der ersten Begeisterung so übermächtig, daß die vernünftige Macht des Empirischen und Geschichtlichen nicht immer rein und vollständig hervortreten kann. Man muß also bei Philos Schüler Johannes nicht Geschichte, sondern Kunst suchen.

Das vierte Evangelium ist ein Kunstwerk. Zum erstenmal wurde es von einem Künstler gewürdigt. Wohl hatte schon Schleiermacher es als Aesthetiker betrachtet. Aber er war ein Apologet, der die Wahrheit, die er in der Kunst empfand, alsbald zur historischen Wirklichkeit erhob, und dessen Kritik, eben weil er ästhetischer Apologet war,

am vierten Evangelium versagte. Nun kommt aber ein wahrer Künstler, der zeigt, daß diese Tiefe, dies Göttliche und Sinnige, was Tholuck und Neander gegen Strauß für das vierte Evangelium geltend machen . . . christliche Kunst ist.

Der Aesthetiker ist aber zugleich Kritiker. Wenn auch manches im vierten Evangelium wundervoll empfunden ist, wie die Anfänge des Täufers und Jesu, die Bauer unter dem Titel „Der Kreis der Erwartung“ zusammenfaßt, so ist seine Kunst doch keine einwandfreie. Der Autor, der Reden konzipiert, die sich in fortschreitenden Tautologien bewegen, der Gleichnisse in schleppenden Allegorien einherstolpern läßt, ist kein reiner Künstler. „Das Gleichnis vom Hirten, wie es das vierte Evangelium gibt“, sagt Bauer, „ist weder einfach, noch naiv, noch eine Parabel, sondern ein Gleichnis, das als solches viel zu weit ausgedehnt, unklar gehalten und endlich von der Reflexion, die das Ganze gestaltet hat, zuweilen sehr nackt durchzogen wird.“

Er behandelt in dieser Schrift von 1840¹⁾ das vierte Evangelium für sich allein. Mit den Synoptikern operiert er nur ganz nebenbei, „wie man mit einer feindlichen Macht Demonstrationen macht, um den Gegner zur Befinnung und zur Entscheidung zu bringen“.

Mit dem Beginn der Leidensgeschichte bricht er ab, weil hier die synoptischen Parallelen in die Untersuchung hereingezogen werden müssen. „Von den fernen Höhen, auf welchen wir die synoptische Macht wie in einer drohenden Stellung stehen ließen, werden wir dieselbe nun in die Ebene herabführen; jetzt wird die heiße Schlacht zwischen ihr und dem vierten Evangelium beginnen, und jetzt wird auch die Frage nach dem geschichtlichen Charakter dessen, was wir im letzten Evangelium als letzten Grundstock vorfanden, gelöst werden können.“

Wenn sich im Johannesevangelium kein Atom gefunden hat, das von der Reflexionsarbeit des schaffenden Schriftstellers unberührt geblieben, wie wird es mit den Synoptikern stehen?

Als Bauer die Arbeit über Johannes abbrach — denn dieser Schluß war im ersten Plan nicht vorgesehen — wie weit ging da sein historischer Glaube an die Synoptiker noch? Es sieht hier noch so aus, als ob er vorhätte, mit ihnen als mit einer festen Größe zu operieren, im Gegensatz zu den schemenhaften Gebilden des vierten Evangeliums. Als er aber den Fels anbohrte, zerbröckelte er. Statt eines Artunterschiedes konstatierte er nur einen Gradunterschied. Die „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, 1841/42, erhebt sich auf dem Baugrund, den Strauß geebnet hat. „Das bleibende Verdienst von

¹⁾ Kritik der Evangelischen Geschichte des Johannes. 1840.

Strauß“, sagt Bauer, „besteht darin, daß er die weitere Entwicklung der Kritik der Gefahr und der Mühe einer unmittelbaren Berührung mit dem früheren orthodoxen System überhoben hat.“

Das Material liefern Weiße und Chr. G. Wilke. Weiße fand durch Divination in Markus die Quelle, aus welcher der in dem Straußischen Werk verdorrten Kritik neue Lebenskraft zuströmen konnte, und Wilke, den Bauer höher schätzt, erhob diese Divination zur exakten wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Markushypothese ist keine Frage mehr.

Wohl aber ihre Anwendung auf die Geschichte Jesu. Wie stellen sich Weiße und Wilke zur Traditionshypothese, innerhalb der Markushypothese? Wenn zugestanden wird, daß die ganze evangelische Ueberlieferung, ihrem Aufriß nach, auf einen einzigen Schriftsteller zurückgeht, der die Verbindung zwischen den einzelnen Ereignissen geschaffen hat, da ja weder Weiße noch Wilke den Zusammenhang der Perikopen als historisch ansehen, liegt dann nicht die Möglichkeit nahe, die Ueberlieferung der Ereignisse selbst, nicht nur die Verbindung, in welcher sie bei Markus erscheinen, bis zu einem gewissen Grade auf das Konto des Schriftstellers zu setzen? Die andern ahnten gar nicht, welche Gefahr entsteht, wenn man von den drei die Tradition repräsentierenden Zeugen nur einen behält, und die Tradition nur in dieser einen schriftlichen Form anerkannt wird und existieren soll. Der dreifache Damm hielt; ob aber der einfache halten wird?

Man erwäge folgendes. Die Kritik des vierten Evangeliums zwingt uns zur Anerkennung der Möglichkeit, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs sein könne. Als Bauer jene Erkenntnis aufging, „lag er“, wie er selbst sagt, „mit dem Resultat der Wilkeschen Schrift noch in innerem Kampfe“. Als ihm aber beide Erkenntnisse feststanden, sah er beide sich miteinander zu dem Gedanken verbinden, daß Markus eben auch nur schriftstellerischen Ursprungs sein könnte.

Auf Weiße und Wilke wirkte die Markushypothese nicht so, weil sie neben ihr in gewissem Grade noch immer die breite Traditionshypothese bestehen ließen, wonach Matthäus und Lukas die Spruchsammlung benutzten hätten und auch sonst ihre Bereicherung dem ausgiebigen Gebrauch der Ueberlieferung verdankten, sodaß Markus gewissermaßen nur das von ihnen adoptierte formende Prinzip der Materie war.

Wenn nun aber jene Papiasnotiz von der Spruchsammlung wertlos wäre und durch literarische Beobachtungen außer Kraft gesetzt würde? Dann wären Matthäus und Lukas nur noch literarische Weiterbildungen des Markus, wie er, schriftstellerische Produkte.

Entscheidend sind in dieser Hinsicht die Beobachtungen über die Geburtsgeschichten. Wären sie Schöpfungen der Tradition, so könnten sie nicht so von einander differieren. Will man aber annehmen, daß diese eine reiche Auswahl von zusammenhängenden Kindheitsgeschichten produziert habe, aus der dann die beiden Evangelisten ihre Vorgeschichte zusammenstellten, so geht dies auch nicht an, denn es sind eben keine Zusammenstellungen. Die Erzählungen, aus denen jede dieser Vorgeschichten besteht, konnten nicht einzeln und unabhängig voneinander gebildet worden sein; keine bestand für sich; jede weist auf die andere hin und ist aus der Totalanschauung des Ganzen heraus geschaffen. Die Vorgeschichten sind also nicht schriftstellerisch gefaßte Tradition, sondern schriftstellerisches Produkt.

Untersucht man daraufhin den Rede- und Erzählungsstoff, mit welchem Matthäus und Lukas den Markus überbieten, so kommt man zu demselben Ergebnis. Alles ist unter bestimmten Gesichtspunkten konzipiert, und ist also keine in den Markusplan eingefügte mündliche oder schriftliche Traditionsmasse, sondern literarische Fortbildung gewisser Grundgedanken und Motive jenes ersten Schriftstellers. Und zwar sind die Fortbildungen, wie die Differenz in der Relation der Bergpredigt und der Aussendungsrede zeigt, bei Lukas unentwickelter als bei Matthäus. Der neue Stoff des letzteren erscheint geradezu als eine weitere Ausführung der Ansätze des ersteren. Lukas bildet den Uebergang von Markus zu Matthäus. Die Markushypothese nimmt jetzt folgende Form an. Es gibt keine Tradition, sondern nur drei Schriftsteller, auf welchen unsere Kunde der evangelischen Geschichte beruht. Zwei sind unselbständig, sofern sie nur Fortbildungen des ersten darstellen, wobei der dritte, Matthäus, noch vom zweiten abhängig ist. Folglich gibt es keine Tradition, sondern eigentlich nur einen Schriftsteller der evangelischen Geschichte.

Wer sagt uns nun aber, daß diese evangelische Geschichte, die Jesu Messianität behauptet, vor ihrer schriftlichen Fixierung schon Gemeingut war, und es nicht erst auf Grund einer schriftstellerischen Tat wurde, so, daß ein Mann aus allgemeinen Ideen die bestimmte historische Tradition geschaffen hat, in welcher jene Ideen sich nun bewegen?

Das einzige, was man dieser literarischen Möglichkeit als historische Gegenmöglichkeit entgegenstellen könnte, wäre der Nachweis, daß um jene Jahrhundertwende, in der die evangelische Geschichte sich abspielen soll, die jüdischen Kreise von einer messianischen Erwartung wirklich beherrscht gewesen sind, und also ein Mensch mit dem messianischen Anspruch und der messianischen Anerkennung, wie Markus sie für Jesus in Anspruch nimmt, historisch denkbar ist. In dieser Voraussetzung

fanden sich bisher alle Gegner zusammen. Sie wußten alle, „daß vor dem Auftreten Jesu die messianische Erwartung unter den Juden geherrscht habe“, und konnten sogar angeben, von welcher Beschaffenheit sie gewesen war.

Aber woher wußten sie es, wenn man von den Evangelien absieht? Wo sind die Dokumente für die jüdische Christologie, welcher die evangelische nachgebildet sein soll? Der letzte Prophet war Daniel. Alles deutet darauf hin, daß der tiefe Inhalt seines Werks in der folgenden Zeit unwirksam blieb. Die jüdische Schriftstellerei läuft in der Sapientialliteratur aus, in der vom Messias keine Rede ist. In der Septuagintaübersehung findet sich kein Versuch, Stellen nach einem präkonzipierten Bilde messianisch zu wenden. In den unbedeutenden Apokalypsen ist vom messianischen Reich die Rede; der Messias spielt aber eine ganz nebensächliche Rolle und wird kaum erwähnt. Für Philo existiert er nicht; der Alexandriner denkt nicht daran, ihn in seine Logospekulation hineinzuziehen. Also bleiben als Zeugen für die jüdisch-messianische Erwartung zur Zeit des Tiberius nur Markus und seine Nachbildner. Dieses Zeugnis ist aber derart, daß es sich in gewissen Punkten selbst aufhebt.

Zunächst, wenn die Juden zur Zeit, als die Gemeinde ihre Geschichtsanschauung und die religiöse Reflexion der Evangelien ausbildete, bereits eine Christologie besessen hätten, so hätte die messianische Erklärung des Alten Testaments schon in einem festen Typus existiert, und es wäre nicht mehr möglich gewesen, daß dieselben Aussprüche der Propheten im Neuen Testament so verschiedenartig, wie wir es vorfinden, auf Jesum und sein Werk angewandt wurden.

Sodann betrachte man die Darstellung der Wirksamkeit des Täufers. Wir würden erwarten, daß er die Taufe und die Predigt vom „Kommenden“, wenn dieser der Messias sein soll, so untereinander verbinde, daß er auf den „Kommenden“ tauft. Er hält aber beides auseinander, tauft auf das Reich und redet vom Kommen-Sollenden.

Der Urevangelist hat es nicht gewagt, die Idee, daß Jesus als Messias auftrat, offen in die Geschichte zurückzutragen, weil er noch ein Bewußtsein davon hatte, daß zur Zeit Jesu die Erwartung des Messias nicht allgemein unter dem Volke geherrscht habe. Als er die Jünger die Volksmeinung über Jesum berichten läßt, Mt 8²⁸, können sie niemand namhaft machen, der Jesus für den Messias hält. Erst Petrus darf zur Erkenntnis der Messianität gelangen. Aber alsbald läßt der Evangelist den Herrn seinen Jüngern verbieten, dem Volk zu sagen, wer er sei. Warum diese erschlichene und widerspruchsvolle Art, Jesu die Messianität beizulegen? Weil der, welcher diesen Typus

bildete, wohl wußte, daß nie jemand auf dem Boden Palästinas öffentlich als Messias aufgetreten und vom Volke als solcher anerkannt worden war.

Der „Reflexionsbegriff des Messias“ wurde also nicht fertig vom Judentum übernommen, sondern jenes Dogma entstand erst mit der christlichen Gemeinde, oder vielmehr der Augenblick, da es entstand, gab der christlichen Gemeinde das Leben.

Wie ungeschichtlich ist zudem, schon a priori, jenes mechanische Verhältnis, wonach Jesus beim ersten Auftreten sogleich sich kurzweg hinstellte und sagte: Sehet, ich bin der, den ihr erwartet habt! Eigentlich, meint Bauer, unterscheidet sich Strauß nicht so sehr von Hengstenberg. Für Hengstenberg ist das ganze Leben Jesu nur das belebte Herumwandeln des alttestamentlichen Messiasbildes; Strauß, der weltliche Hengstenberg, hat das Messiasbild zu einer Larve gemacht, welche Jesus bereits selbst anlegen mußte, worauf die Sage mit derselben sein historisches Antlitz ganz bedeckte.

„Wir retten die Ehre Jesu“, sagt Bauer, „wenn wir seine Person von dem Standpunkte des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder ins Leben versetzen und ihr das lebendige Verhältnis zur Geschichte zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu leugnen ist, gehabt hat. Wenn jene Anschauung, die Himmel und Erde, Gott und Mensch verbindet, zur Herrschaft gelangen sollte, so war zuvor nichts mehr und nichts weniger notwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtsein in nichts anderem, als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte, und die nun dies ihr Selbstbewußtsein vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem einen Punkt hinzog, in welchem seine Rätsel gelöst sind. Jesus hat dies ungeheure Werk vollbracht, aber nicht in der Weise, daß er voreilig auf seine Person hingewiesen hätte; er entwickelte vielmehr vor dem Volke den Inhalt, der mit seinem Selbstbewußtsein gegeben und eins war, und erst auf diesem Umweg geschah es, daß seine Person, die er seiner geschichtlichen Bestimmung und der Idee, der er lebte, zum Opfer brachte, in der Anerkennung dieser Idee fortlebte. Als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte, und das Einzige, das Alle-einzige, in welchem das religiöse Bewußtsein Ruhe, Frieden und den Gegenstand fand, außer dem es keinen festen, zuverlässigen und dauernden gab. Jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den einen Punkt zusammen, in dem sie nicht nur erfüllt waren, sondern erst ihr gemeinsames Band und den

Halt bekamen, der jede einzelne stützte und wichtig machte. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben — und es entstand die erste Christologie.“

Während es also am Schluß der ersten Schrift Bauers noch scheinen konnte, als ob das Johannesevangelium allein schriftstellerisches Produkt wäre, ist hier dasselbe vom Urevangelium gesagt. Nur daß wir die ursprüngliche Reflexion in den Synoptikern finden, die spätere Arbeit in der Darstellung des vierten Evangelisten; die erstere ist mehr „positiver Natur“, die zweite hat dogmatische Art.

Nichtsdestoweniger ist es falsch, wenn man behauptet, nach Bruno Bauer habe der Urevangelist die evangelische Geschichte und die Persönlichkeit Jesu erfunden. Damit trägt man die Gedanken der späteren Periode und der späteren Evolution in die ursprüngliche Form seiner Anschauung zurück. In dem Augenblicke, wo er nach diesen Präliminarien in die Untersuchung eintritt, nimmt er noch an, daß eine große, einzigartige Persönlichkeit, durch den Eindruck ihres Selbstbewußtseins in einem gewissen Kreise, wo sie als Idealgestalt weiterlebte, die messianischen Ideen zur Wirklichkeit weckte, und daß die Tat des Urevangelisten darin bestand, das Leben dieses Jesus, der für die Gemeinde Christus ist, so zu entwerfen, wie es nach dieser Schätzung sein mußte, wie der vierte es entwarf von der Voraussetzung aus, daß Jesus die Offenbarung des Logos war. Erst im Verlauf der Untersuchung werden Bauers Ansichten radikaler. Die Darstellung wird erregt und bewegt sich zuletzt in Zwiegesprächen mit den „Theologen“, die er in heißender und verletzender Weise apostrophiert und denen er immer wieder vorwirft, daß sie aus apologetischem Interesse die Dinge eben nicht zu sehen wagen, wie sie sind, und vor der letzten Erkenntnis bangen, weil sie fürchten, es könnte von der Ueberlieferung mehr historischen Abfall geben, als die Religion ertragen kann. Bei diesem Haß, der gerade so pathologisch ist wie seine sinnlose Interpunktion, bleiben aber seine kritischen Analysen immer gleich scharf. Man hat den Eindruck, mit einem Menschen zu gehen, der ganz vernünftig räsoniert, aber wie von einer fixen Idee besessen in sich hineinredet. Wenn zuletzt alles eben schriftstellerische Produktion sein sollte, nicht nur die Ereignisse und die Reden, sondern auch die Persönlichkeit selbst, welche zum Ausgangspunkt der ganzen Bewegung gesetzt wird, wenn die evangelische Geschichte nur eine späte Dichtung einer großen Ideengeschichte wäre, welche letztere als das einzig Geschichtliche bliebe? Diese fixe Idee faßt ihn immer stärker und läßt ihn höhnisch auflachen. Was dann die sicheren Apologeten mit den Fesseln, die ihnen in der Hand blieben, wohl machen würden?

Aber am Anfangspunkt der Untersuchung ist Bauer von diesem Gedanken noch weit entfernt. Eigentlich will er nur das Werk von Strauß fortsetzen. Der von jenem verwandte Begriff des Mythos und der Sage ist viel zu allgemein, als daß er diese zielbewußte „Um-schaffung“ einer Persönlichkeit erklären könnte. An die Stelle des Mythos setzt Bauer daher die „Reflexion“. Das Leben, das in der evangelischen Geschichte pulsiert, ist zu lebendig, als daß es sich aus der Sage erklären könnte; es ist wirkliches „Erleben“, nur nicht das Erleben Jesu, sondern das Erleben der Gemeinde. Die Darstellung dieses Gemeindeerlebnisses als Leben einer Person ist nicht das Werk einer Masse, sondern eines Schriftstellers. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt will die evangelische Geschichte betrachtet werden. Sie ist tiefe, wahre religiöse Kunst. So lösen sich die Schwierigkeiten, die ihrer Auffassung als Wirklichkeit entgegenstehen, von selbst.

Von dem Glauben an den Opfertod und die Auferstehung Jesu ist auszugehen. Alles andere hat sich um diesen Zentralgedanken herum angelegt. Als sich das Bedürfnis einstellte, den Anfangspunkt des Heilserweises festzustellen und den Zeitpunkt zu fixieren, wo der Herr aus der Verborgenheit hervortrat, brachte man ihn ganz natürlich mit der Tätigkeit des Täufers in Verbindung. Jesus läßt sich taufen. Während dies dem Urevangelisten genügt, bringen Lukas und Matthäus den Täufer und Jesus noch einmal, in der Anfrage des Täufers, zusammen, obwohl diese Weiterbildung der ursprünglichen Annahme des Urevangelisten ganz zuwider läuft. Wenn er die Taufgeschichte mit dem Gedanken konzipiert hätte, den Täufer nachher noch einmal, und zwar als Zweifler, auftreten zu lassen, so hätte er sie anders entworfen. Die Beobachtung Bauers ist richtig: die Taufgeschichte mit dem Wunder, und die Täuferanfrage, als Zweifel an der Messianität Jesu aufgefaßt, schließen sich aus.

Die Versuchungsgeschichte ist ein Erlebnis der Gemeinde. Diese Erzählung stellt ihre inneren Kämpfe so dar, daß sie ihr als ein Kampf des Erlösers entgegentreten. Auf ihrem Zuge durch die Wüste der Welt hat sie mit teuflischen Versuchungen gekämpft und in der Geschichte, welche Markus und Lukas geschrieben und Matthäus künstlerisch vollendet hat, tat sie das Gelübde, nur auf die innere Kraft ihres Prinzips zu bauen.

Auch in der Bergpredigt hat Matthäus das, was Lukas vorschwebte, vollendeter ausgeführt.

Erst wenn man die Worte Jesu als Gemeindeerlebnis faßt, kommt ihr tiefer Sinn heraus; zugleich schwindet dann das Anstößige, das ihnen anhaftet. Das Wort „Laß die Toten ihre Toten begraben“ ist

im Munde des historischen Jesus wunderbar; wenn dieser wahrer Mensch war, wäre ihm nie der Gedanke gekommen, eine Kollision von so abstrakter Grausamkeit zu schaffen. Es kommt also wieder darauf hinaus, daß der Spruch in der Gemeinde gebildet ist und den Verzicht auf eine Welt, die als Totenreich erschien, ausdrücken, gebieten und an einem extremen Beispiel zur Anschauung bringen soll.

Auch die Aussendung der Zwölfe ist als historisches Ereignis absolut unbegreiflich. Ja, wenn Jesus ihnen eine Lehre, ein Symbol, eine positive Anschauung mit auf den Weg gegeben hätte. Wie schlecht aber erfüllt die Aussendungsrede ihre Aufgabe als Instruktionsrede! Was die Jünger zu hören nötig hatten, nämlich wie sie lehren sollten, erfahren sie nicht. Die Instruktionsrede, die Matthäus nach dem Vorbilde des Lukas komponiert, hat es mit ganz andern Zuständen zu tun. Es ist eine Rede über den Kampf der Gemeinde mit der Welt und über die Leiden, die sie ausstehen muß. Darum dieses Leidensmotiv, das überall in den Reden Jesu wiederkehrt, während doch nachweislich seine Anhänger gar nichts erlitten und der Evangelist die Möglichkeit auch gar nicht begreiflich machen kann, daß diejenigen, denen er den Kreuzesweg vormalt, jemals in jene Lage kommen könnten. Die Jünger jedenfalls haben nichts erlitten, und wenn Jesus sie in die umliegenden Ortschaften schickte, so konnten sie doch auch nicht mit Fürsten und Königen zusammenstoßen.

Daß es sich um Geschichtskomposition handelt, zeigt sich auch darin, daß die Evangelisten über die Tätigkeit der Jünger gar nichts berichten, sondern sie alsbald zurückkehren lassen, wobei der Urevangelist, um die Sache nicht allzu auffällig zu machen, die Erzählung vom Ende des Täufers dort einschleibt.

Auch das ist scharf und richtig beobachtet. Die Aussendungsrede ist keine Instruktionsrede. Was Jesus den Jüngern dort in Aussicht stellt, konnten sie in jenem Moment gar nicht verstehen, und was er ihnen verheißt, kamen sie nicht in die Lage zu erleben.

Manche Reden sind nichts als ein Konvolut heterogener Sprüche. Bei Markus tritt dies noch nicht so hervor wie bei den andern. Er weiß noch, wie Gegner geschlagen werden müssen, nämlich durch Argumente, die kurz, treffend und einschneidend sind. Die andern aber, als fortgeschrittenere Theologen, sind der Ansicht, daß man auch Argumente gebrauchen kann, die mit der Sache nichts zu tun haben oder nur durch einen entfernten Anklang mit ihr in Berührung stehen. Sie bilden den Uebergang zu den Reden des vierten Evangelisten, die gewöhnlich in ein unsachliches Gezänk ausarten.

Daran ist richtig beobachtet, daß der Fortgang in den Reden Jesu

nicht durch die logische Entwicklung einer Idee gegeben ist, sondern daß Gedanken ganz unvermittelt aneinandergereiht werden, wobei dann der Zusammenhang, wenn ein solcher vorhanden ist, in einem bei der Rede gewissermaßen vorausgesetzten Schema zu suchen ist.

Die Parabeln, fährt Bauer fort, bieten nicht geringere Schwierigkeiten. Es ist eine Apologetennaivität, zu behaupten, daß die Parabeln etwas verdeutlichen sollen. Jesus widerlegt diese Ansicht mit klaren und dürren Worten, da er zu den Jüngern spricht, ihnen sei es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu erkennen, dem Volke aber müsse alles in Parabeln vorgestellt werden, damit es mit sehendem Auge sehe und nicht sehe, und höre und nicht verstehe. Die Parabeln sind also für die Jünger allein bestimmte Exerzitien, von denen das Volk nichts verstand, mit denen Jesus es aber behelligte und quälte, als ob er die Jünger in dieser Weise nicht viel besser hätte üben können, wenn er mit ihnen allein gewesen wäre. Nun verstehen aber die Jünger nicht einmal das einfache Gleichnis vom Säemann, sodaß es ihnen ausgelegt werden muß. Der Evangelist macht also überdies noch einen Strich durch seine eigene Theorie.

Bruno Bauer hat richtig beobachtet, daß in den Geheimnisgleichnissen ein großes Problem steckt, sofern sie verbergen, nicht verdeutlichen sollen, und Jesus doch nur in Parabeln lehrt. Nur daß die Schwierigkeit hier so beschaffen ist, daß auch die Literaturkritik keine Erklärung bereit hat. Bruno Bauer gesteht, nicht zu wissen, was der Evangelist bezweckte, als er diese Parabeln bildete, und meint, er habe sich selbst nichts Bestimmtes dabei gedacht, wenigstens die Anklänge, die ihm im Kopfe schwirrten, nicht zu einem klaren Ganzen zusammengefügt und ausgearbeitet.

Hier versagte also Bauers Methode. Er ließ sich aber im Beobachten nicht irre machen, ebensowenig wie durch eine neue Schwierigkeit, die er selbst klar aufgedeckt hat. Markus soll einer einheitlichen künstlerischen Konzeption entsprungen sein. Wie erklärt es sich dann aber, daß, neben andern unbedeutenden Dubletten, zwei Berichte über die wunderbare Speisung darin figurieren? Hier beruft sich Bauer nun auf Chr. G. Wilke, der von unserem Markus einen Urmarkus unterscheidet, und will jene Dublette auf eine spätere Einarbeitung zurückführen. In der Folge wurde er an der künstlerischen Einheitlichkeit des Markus, die doch die Grundvoraussetzung seiner Konstruktion ist, immer mehr irre, und schritt in der zweiten Ausgabe seiner Kritik der Evangelien von 1851 zu der konsequenten Scheidung zwischen dem kanonischen Markus und dem Urmarkus.

Eingehend behandelt Bauer die Worte Jesu, in denen er den

Geheilten verbietet, das, was ihnen widerfahren, bekannt zu machen. Historisch können sie in dieser Form nicht sein; Jesus erläßt das Verbot auch in ganz sinnlosen Situationen, wo er die Heilung vor einem großen Volke vollzieht. Es muß also vom Urevangelisten gemacht sein. Nun erst, wenn es als freie Schöpfung dasteht, wird sich sein Sinn enthüllen lassen. Es hat seinen Grund in den sich innerlich widersprechenden Wunderanschauungen der Gemeinde. Fest stand, Jesus habe Wunder verrichtet und durch Wunder sich als Gottgesandten bezeugt. Andererseits aber war mit der Anerkennung des christlichen Prinzips die jüdische Zeichenforderung so weit beschränkt und im Gegenteil der Beweis aus dem Geiste in dem Maße zur Geltung gekommen, oder wenigstens Postulat geworden, daß man nicht allein auf die Wunder bauen, noch Jesum allein als Wundertäter anschauen wollte, und nun irgendwie die tatsächliche Wertung des Wunders beschränken mußte. In der plastischen Darstellung der evangelischen Geschichte erhielt dieser Widerspruch die Gestalt, daß Jesus Wunder tat — denn das war nun einmal unumgänglich notwendig — andererseits es aber selbst aussprach, er wolle auf solche Taten kein Gewicht gelegt wissen. Da also die Wunder zuweilen in den Winkel versteckt oder unter den Scheffel gestellt werden müssen, verbietet Jesus sie bekannt zu machen. Die Seitenreferenten haben dann den Sinn dieser Theorie des Urevangelisten nicht mehr verstanden und das Verbot auch da angebracht, wo es sinnlos war.

Auf einer Theorie des Urevangelisten beruht auch die Art, wie Jesus sich als Messias zu erkennen gibt. Die Chronologie des Markus kann uns zwar über die Chronologie des Lebens Jesu nicht belehren, weil dieses Evangelium alles eher als eine Chronik ist. Man kann auch nicht einmal sagen, daß in der Verknüpfung der Perikopen eine besondere Logik walte. Aber ein Grundprinzip der Anordnung der Begebenheiten tritt mit voller Schärfe zutage: daß Jesus sich erst in Cäsarea Philippi, in der letzten Zeit seines Lebens, als Messias zu erkennen gibt, und also vorher weder bei den Jüngern noch beim Volk als solcher gegolten hat, wie es ja in der Antwort der Jünger auf seine Frage, für wen man ihn halte, zur Genüge ausgesprochen wird. Nun ist aber dieser Gang der Dinge eben nur Kunst, nicht Geschichte: als Geschichte wäre er unbegreiflich.

Gibt es eine abgeschmacktere Unmöglichkeit? „Jesus“, sagt Bauer, „muß diese zahllosen, diese himmelschreienden Wunder verrichten, weil er der evangelischen Anschauung als der Messias gilt; er muß sie verrichten, um sich als den Messias zu beweisen — und niemand erkennt in ihm den Messias! Es ist selbst das allgrößte Wunder, daß das

Volk in diesem Wundertäter nicht schon längst den Messias erkannt hatte. Jesus konnte erst als der Messias gelten, als er Wunder tat: Wunder tat er aber erst, als er im Glauben der Gemeinde als der Messias auferstand, und das war ein und dasselbe Faktum, daß er als Messias auferstand und Wunder tat.“

Nun muß also Markus einen Jesus darstellen, der Wunder tut und sich dadurch doch nicht als den Messias offenbart, weil er noch eine Art von Gefühl davon hat, daß Jesus nicht vom Volk, auch nicht von seiner näheren Umgebung in jener platten Weise, wie die Späteren es sich vorstellten, als Messias erkannt und anerkannt worden sei.

Bauer hat die Schwierigkeit aufgedeckt, die in der Ansicht vom Wunder als Beweis der Messianität Jesu liegt. Nur daß er hier, statt auf den letzten Grund der Frage zu gehen, unterwegs innehält. Woher wissen wir denn, hätte er zunächst fragen müssen, daß der Messias als irdischer Wundertäter erscheinen sollte? In jüdischen Schriften steht nichts davon. Und beweisen die Evangelien nicht gerade, daß jemand Wunder tun konnte, ohne daß es auch nur einem Menschen einfiel, ihn darauf anzusehen, ob er der Messias wäre? So wäre nur zu schließen, daß nach der Markusdarstellung die Wunder nicht zum Signalement des Messias gehören, und daß erst in der späteren Gemeinde, die den Wundertäter Jesus zum Messias machte, jene Verbindung zwischen Wundern und Messianität hergestellt wurde.

Auch für die Frage des Einzugs zu Jerusalem bleibt Bauer auf halbem Wege stehen. Wo ist zu lesen, daß Jesus als Messias begrüßt wurde? Wenn er dem Volke damals als Messias erschienen wäre, so müßten die Diskussionen in Jerusalem sich um diese persönliche Frage gedreht haben. Sie streifen sie aber nicht einmal, und das Synedrium denkt nicht daran, Zeugen für Jesu Behauptung, daß er der Messias sei, aufzustellen. Da nun Bauer die historische und literarische Unmöglichkeit dargetan hatte, daß Jesus dort vom Volk als Messias begrüßt wurde, hätte er auch die Konsequenz ziehen sollen, die lautet: also zog nach Markus Jesus nicht als Messias in Jerusalem ein.

Es ist aber schon eine ungeheure Tat, daß Bauer im allgemeinen die Schwierigkeiten des historischen Verlaufs des Lebens Jesu so aufgedeckt hat. Man sollte meinen, daß zwischen dem Werk von Strauß und Bauers Kritik der evangelischen Geschichte nicht fünf, sondern fünfzig Jahre, mit der kritischen Arbeit einer ganzen Generation, liegen.

Mit Unerbittlichkeit deckt Bauer die Schwierigkeiten in der Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem auf, um sich dann über die Verlegenheiten „der Apologeten“ zu freuen. „Der Theologe“, ruft er ihnen zu, „darf sich diese Reise nicht verbrießen lassen: er muß sie glauben!

Im Glauben muß er auf ihr seinem Herrn nachfolgen! Mitten durch Samaria und Galiläa! und zu gleicher Zeit — denn Matthäus will auch gehört werden — durch Judäa jenseits des Jordan! Glückliche Reise!”

Die eschatologischen Reden sind nicht historisch, sondern nur die Fortsetzung der Ausführung über die Leiden der Gemeinde, die schon Gegenstand der Aussendungsrede waren. Ein Evangelist, der vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, würde auf den Tempel, auf Jerusalem, auf das jüdische Volk ganz anders Rücksicht genommen haben.

Judas' Verrat, wie ihn die Schrift berichtet, ist unerklärlich.

Das Abendmahl, als historische Szene, ist grauenvoll und unvollziehbar. Jesus kann es ebensowenig eingekehrt haben, wie er den Spruch tat: „Laß die Toten ihre Toten begraben“. Beide Male entsteht die Ungeheuerlichkeit dadurch, daß eine Ueberzeugung der Gemeinde in ein historisches Wort Jesu gefaßt wird. Ein Mensch, der dasitzt, leiblich und individuell dasitzt, kann nicht auf den Gedanken kommen, andern seinen Leib und sein Blut zum Genuß darzubieten. Die Forderung an andere zu stellen, sie sollen in seinem Beisein die gewisse Vorstellung haben, daß sie in Brot und Wein ihn selbst genießen, ist einem wirklichen Menschen unmöglich. Erst später, als Jesu leibliche und individuelle Erscheinung entrückt war und selbst dann erst, als die Gemeinde schon längere Zeit bestanden hatte, konnte die Anschauung entstehen, die in jener Formel ihren Ausdruck erhalten hat. Die spätere Komposition tritt in ihrer ganzen Schroffheit darin zutage, daß der Herr sich nicht zu den am Tische sitzenden Jüngern wendet und sagt: „das ist mein Blut, das für euch vergossen wird“, sondern, da die Worte von der späteren Gemeinde produziert sind, von den vielen redet, für die er sich dahin gibt. Historisch ist nur, daß die erste Gemeinde das jüdische Passahmahl allmählich zu einer auf Jesus bezogenen Feier umbildete.

Was die Szene in Gethsemane betrifft, so hielt es Markus, nach Bauer, für notwendig, daß der Herr in dem Augenblick, wo der letzte Kampf und die Katastrophe hereinbrachen, faktisch und ernstlich zeigte, daß er mit freiem Willen seinem Schicksal entgegenging. Diesen Ernst konnte er aber nicht anders darstellen als so, daß er Jesum mit seiner Bestimmung erst in Kampf und Zwiespalt setzte, ehe er zeigte, wie der Dulder sich freiwillig seinem Schicksal unterwarf.

Die letzten Worte, die Markus seinem Herrn in den Mund legt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, schreibt er, ohne sich in die möglichen Konsequenzen irgendwie einzulassen, nur deshalb hin, um zu zeigen, daß Jesus wirklich auch bis zum Augen-

blick seiner letzten Leiden sich als den Messias bewiesen habe, dessen Schmerzensbild der heilige Geist schon längst zuvor dem Psalmisten enthüllt hatte.

Mit den Aufdeckungen der Widersprüche in den Auferstehungsgeschichten, meint Bauer, braucht man sich kaum noch abzugeben, denn der „wackere, grundehrliche Reimarus“ hat sie schon ans Licht gezogen, und niemand hat ihn widerlegt.

Und das Resultat der Analyse? Der vierte Evangelist hat das Geheimnis des Urevangeliums verraten, daß es nämlich auch rein literarisch erklärt werden könne. Markus hat uns dann „von der theologischen Lüge befreit“! „Dank dem gütigen Schicksal“, ruft Bauer aus, „welches uns die Schrift des Markus erhalten hat, um uns aus dem Truggewebe dieser höllischen Afterswissenschaft herauszureißen.“

Um dieses Truggewebe zu zerreißen, hat der Kritiker mit Widerwillen immer wieder die Scheingründe der Theologen für die Geschichtlichkeit der Erzählungen der Evangelien ins Leben gerufen, um sie immer wieder zu widerlegen. Zuletzt blieb ihm nur noch die Verachtung. „Dieser Ausdruck der Verachtung“, gesteht er, „ist das letzte, was dem Kritiker, wenn er die theologische Weisheit aufgelöst hat, gegen sie zu Gebote steht; es steht ihm von Rechts wegen zu, ist seine letzte Pflicht und eine Weissagung von jener glücklichen Zeit, wo man von den Argumenten der Theologie nichts mehr wissen wird.“

Diese Ausbrüche des Hasses erklären sich aus dem Eindruck, den die damalige deutsche Apologetentheologie, wie sie gegen Strauß aufstand, auf jeden streng wahrhaftigen und tiefer denkenden Menschen machen mußte. Darum diese dämonische Freude, der Pseudowissenschaft die Krücken zu brechen, sie weit wegzwerfen und sich an ihrer Hilflosigkeit zu belustigen. Ein gewaltiger Haß, ein wildes Verlangen, den „Theologen“ alles, alles zu nehmen, reißt Bauer viel weiter fort, als seine kritische Erkenntnis ihn sonst geführt hätte.

Dieser Haß gegen die Theologie, welche noch an der barbarischen Vorstellung festhält, daß ein großer Mensch sich selbst in ein feststehendes, geistloses Schema eingezwängt und so gewaltige Ideen entbunden habe, während das den Tod der Persönlichkeit und der Idee bedeutet hätte, ist aber nur der Ausdruck eines andern Hasses, der tiefer als in der Theologie, in den tiefsten Tiefen der Weltanschauung liegt. Bruno Bauer haßt das Christentum, nicht nur die Theologen, weil es der falsche Ausdruck der Wahrheit ist. Es ist die Religion, die in einem Ubergangsstadium erstarrte. Eine Formation, welche zur wahren Religion führen sollte, hat sich als die wahre Religion behauptet und hält in ihrer Erstarrung alle wahren religiösen Kräfte gefangen.

Religion ist Ueberwindung der Welt durch das Selbstbewußtsein. Erst wenn die Persönlichkeit sich in ihrem Gegensatz zur Welt als Gesamtheit erfäßt, nicht mehr als Statist in der Weltgeschichte mitspielt, sondern ihr zurückgezogen und fremd gegenübersteht, ist die Voraussetzung der Universalreligion gegeben. Diese Voraussetzung war da mit der Entstehung des römischen Imperiums, wo plötzlich der einzelne der großen Welt hilflos und mehrlos gegenüberstand, nicht mehr tätig eingreifen konnte, sondern gefaßt sein mußte, jeden Augenblick von ihr zermalmt zu werden.

Die Persönlichkeit, welche dieses Problem erkannte, stand vor der Notwendigkeit, sich in der Einsamkeit von der Welt loszuringen, sie zu überwinden. Weltentfremdung, Weltüberwindung: aus diesem Gedanken wurde das Christentum geboren. Aber es war nicht die wahre Weltüberwindung: das Christentum blieb bei der Weltvergewaltigung stecken.

Das Wunder, auf welches sich die christliche Religion immer beruft, welches sie zu ihrem Fundament erhebt, ist das wahre Symbol dieser falschen Weltüberwindung. Es sind wunderbar tiefe Gedanken, die Bauer in seine kritische Untersuchung einstreut. „Das Selbstbewußtsein“, sagt er, „ist der Tod der Natur, aber so, daß es diesen Tod selbst erst in der Anerkennung der Natur und ihrer Geseze, also in immanenter Weise herbeiführt, wie es an sich die Aufhebung und Negation der Natur ist. Der Geist adelt, ehrt und anerkennt selbst dasjenige, dessen Negation er ist. . . . Der Geist poltert, tobt, rast und wüthet nicht gegen die Natur, was er im Wunder, in dieser Verleugnung ihres inneren Gesezes tun würde, sondern er arbeitet sich durch den Gegensatz hindurch. . . . Kurz, der Tod der Natur im Selbstbewußtsein ist ihre verklärte Auferstehung, aber nicht ihre Mißhandlung, Verspottung und Lasterung, die sie im Wunder erfahren mußte.“

Nicht anders als das Wunder ist auch der in den Evangelien geschilderte Jesus-Christus eine Erstarrung jenes Gedankens der falschen Weltüberwindung. Der evangelische Christus, als eine wirkliche geschichtliche Erscheinung gedacht, wäre eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen mußte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte. Der geschichtliche Jesus, wenn er wirklich existiert hat, kann nur eine Persönlichkeit gewesen sein, welche den Gegensatz des jüdischen Bewußtseins, nämlich die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, in ihrem Selbstbewußtsein aufgelöst hatte, ohne aus dieser Auflösung eine neue religiöse Trennung und Entfremdung hervorgehen zu lassen, und die sich aus den Formen der gesetzlichen Knechtschaft in ihre Innerlichkeit zurückgezogen hatte, ohne um neue gesetzliche Fesseln besorgt zu sein.

Der historische Christus der Evangelien hingegen ist der Mensch, den das religiöse Bewußtsein in den Himmel erhoben hat, d. h. der Mensch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu tun, um zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Mensch ist. Der Menschensohn der Religion ist auch als Versöhner der sich selbst entfremdete Mensch. Dieser historische Christus, das in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich, hat das Altertum gestürzt, die Welt besiegt, indem er sie aussaugte. Seine geschichtliche Bestimmung hätte dieses grandiose Ich erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geist stürzte, diesen gezwungen hätte, sich selbst zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entschiedenheit, die dem naiven Altertum nicht möglich war, Selbstbewußtsein zu werden.

Es war aber verhängnisvoll, daß die Gestalt, welche die erste Befreiung des Selbstbewußtseins verkörperte, am Leben blieb. Die Evangelien hatten jene Umwandlung des menschlichen Geistes, die in der Begegnung der Weltherrschaft Roms und der Philosophie vor sich ging, in Abhängigkeit von dem Alten Testament an einer Persönlichkeit geschichtlich durchgeführt und die Macht des Volksgeistes in der Allmacht des reinen, aber der wirklichen Menschheit entfremdeten Ich sich verzehren lassen. Das Selbstbewußtsein hatte es in den Evangelien mit sich selbst, wenn auch mit sich selbst in seiner Entfremdung, also mit einer fürchterlichen Periode seiner selbst, aber doch mit sich selbst zu tun: daher jener Zauber, der die Menschheit anzog, fesselte und sie so lange, als sie sich noch nicht selbst gefunden hatte, zwang alles aufzubieten, um ihr Abbild sich zu erhalten, ja es allen andern vorzuziehen und alles andere, wie der Apostel tat, im Vergleich mit ihm „Dreck“ zu nennen.

Auch als die römische Welt aufgehört hatte und eine neue Welt anbrach, starb jener Christus nicht. Sein Zauber wurde nur grausiger; und als die neue Kraft in die alte Welt hineinflutete, kam die Zeit, da er sein größtes Zerstörungswerk vollenden sollte. Er wurde der Vampir der geistigen Abstraktion, der Vernichter der Welt. Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen saugte er der Menschheit aus. Natur und Kunst, Familie, Volk und Staat wurden aufgelöst; und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich sich selbst als die einzige Macht übrig.

Nach dem ungeheuren Verlust konnte sich das Ich aus seiner Tiefe und Allgemeinheit Natur und Kunst, Volk und Staat noch nicht sogleich wiederschaffen; das Große und Ungeheure, was jetzt vorging, die einzige Tat, die es beschäftigte, war vielmehr die Absorption alles dessen, was bisher in der Welt gelebt hatte. Alles war jetzt das Ich, und doch

war es leer; es war die allgemeine Macht geworden, und doch mußte es auf den Trümmern der Welt vor sich selbst erschrecken und wegen des Verlusts verzweifeln. Dem leeren, alles verschlingenden Ich graute vor sich selber.

In dieser furchtbaren Knechtschaft wird die Menschheit erzogen; unter diesem graufigen Zuchtmeister wird sie auf die wahre Freiheit vorbereitet, daß sie sich in der höchsten Not aufraffe, sich aus ihrer Selbstentfremdung wiederfinde und jenes fremde Ich, das ihre Kraft verpraßt, stürze. Odysseus ist in seine Heimat zurückgekehrt, aber nicht durch Götterhuld, nicht schlafend, sondern wachend, denkend und durch seine eigene Kraft. Vielleicht wird er auch mit den Freiern kämpfen müssen, die ihm das Seinige verpraßt haben und das Teuerste ihm vorenthalten wollen. Odysseus wird den Bogen noch spannen müssen.

Der graufige Zauber der Selbstentfremdung des Ich ist gebrochen in dem Augenblick, wo der religiösen Menschheit nachgewiesen wird, daß jener Jesus-Christus seine Wirklichkeit nur ihr verdankt und ihre Schöpfung ist.

Die Frage, die die Geister so viel beschäftigt, ob Jesus der historische Christus sei, ist dahin beantwortet, daß alles, was der historische Christus ist, was von ihm gesagt wird, was wir von ihm wissen, der Welt der Vorstellung, und zwar der christlichen Vorstellung angehört, also auch mit einem Menschen, der der wirklichen Welt angehört, nichts zu tun hat.

Die Welt ist jetzt frei und reif für jene höhere Religion, wo das Ich die Natur nicht durch Selbstentfremdung überwindet, sondern dadurch, daß es sie durchdringt und adelt. Dem Theologen aber wirft man die Lumpen seiner Wissenschaft, wenn man sie zerrissen hat, als Geschenk und zur Beschäftigung zu, damit ihm in der neuen immer näher kommenden Welt die Zeit nicht lang werde.

Die Aufgabe, welche Bauer sich mit seiner Kritik der evangelischen Geschichte gestellt hatte, ist ihm also während der Arbeit eine andere geworden. Als er begann, wollte er die Ehre Jesu retten und seine Person vom Standpunkt des Todes, auf welchen die Apologetik sie gebracht hat, fortbringen und ihr mit dem Nachweis, daß der historische Jesus nicht der Jesus-Christus der Evangelien gewesen sein konnte, das lebendige Verhältnis zur Geschichte wiedergeben. Diese Aufgabe tritt dann hinter der umfassenderen zurück, die Welt von jenem römisch-jüdischen Idol Jesus-Christus zu befreien, wobei der Satz, daß Jesus-Christus das Vorstellungsprodukt der Urgemeinde war, nun so formuliert wird, daß die Existenz eines historischen Jesus problematisch, oder doch ganz indifferent wird.

Am Ende der Untersuchung will Bauer die Entscheidung, ob es eine historische Persönlichkeit Jesus gegeben hat, von der in Aussicht gestellten Untersuchung über die paulinischen Briefe abhängig machen. Er lieferte diese Arbeit aber erst zehn Jahre später, 1850—1851, und zog die Konsequenz in der zugleich erscheinenden neuen Auflage der Kritik der evangelischen Geschichte¹⁾. Sie ist negativ: Eine historische Persönlichkeit Jesus hat es nie gegeben. In dieser Untersuchung über die vier großen Paulinen, welche die Tübinger als über jeder Kritik stehend wähten, zeigt nun aber Bauer, daß er nicht imstande ist, seine Ansicht von der Entstehung des Christentums positiv-historisch zu begründen. Die Verpflanzung der Briefe in das II. Jahrhundert erfolgt so gewaltsam, daß sie sich selbst widerlegt. Dabei sollte dieses Werk nur eine Vorarbeit auf ein größeres sein, in welchem die neue Theorie vollständig durchgeführt würde. Es erschien erst 1877 und war betitelt: „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum.“ Die hier gebotene historische Begründung der Theorie ist noch unbefriedigender als die in der Vorarbeit über die paulinischen Briefe entwickelte. Von wissenschaftlicher Methode ist keine Rede mehr. Das Ganze läuft auf eine romanhafte Darstellung des Lebens Senecas hinaus. Seinem innersten Wesen nach war der Lehrer Neros, meint Bauer, schon ganz beim inneren Gegensatz zur Welt angelangt. In seinen Werken figurieren Aussprüche, die in ihrer mystischen Freiheit von der Welt Präformationen paulinischer Sprüche sind. Es waren dies Gedanken, die nicht ihm allein, sondern der Zeit angehören, denn wir finden sie auch in den Werken der drei Dichter der Neronischen Zeit, Persius, Lucian und Petronius. Wenn diese auch die Weihe der Musen nur in kärglichem Maß erhalten haben, sind sie doch für die Seelenstimmung der Zeit interessante Zeugen. Auch sie haben für das Christentum gearbeitet.

Aber Seneca stand noch mitten in der Welt. Er wollte das Reich der Tugend auf Erden gründen. Am claudischen und neronischen Hofe benutzte er die Künste der Ueberlistung für seine Zwecke und sah sogar den Gewalttaten, die er für seine Sache förderlich hielt, ruhig zu. Zuletzt streckte er seine Hand nach der höchsten Gewalt aus und mußte dafür büßen. Der Stoizismus hatte einen Versuch der Weltreformation gemacht; er war mißlungen. Die großen Geister verzweifeln daran, auf die Geschichte einzuwirken; der Senat ist machtlos; alle

¹⁾ Kritik der paulinischen Briefe. In drei Abteilungen. Berlin 1850—52. — Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs. 2 Bde. Berlin 1850 bis 51. Für die Beurteilung der Bauerschen Kritik der paulinischen Briefe siehe Albert Schweizer, Geschichte der paulinischen Forschung. 1911. S. 92 ff.

Körperschaften haben ihre Rechte verloren. Da kam der Geist der Resignation über jene Welt. Die Weltentfremdung, mit der Seneca noch halb gespielt hatte, war da. Sie war das Resultat der großen Zeit der Einker unter Nero und Domitian, jener verborgenen, wahren geistigen Geschichte, die stumm neben der lärmenden Weltgeschichte einherging. Als dieser Stoizismus durch platonische Ideen vertieft wurde, war er auf dem Weg zum Evangelium.

Aber aus sich selbst hätte er jenes Neue nicht hervorgebracht. Das Judentum, das sich vom Nationalboden losriß, kam als formenschaffendes Prinzip hinzu. Als Typus dieses römischen Judentums führt Bauer den Josephus an. Dieser „Neurömer“ lebte der Ueberzeugung, daß sein Gott, der aus dem Heiligtum gewichen war, die Welt einnehmen und daß das Gesetz das römische Reich unterwerfen werde. Was jener in seinem Leben verwirklichte, hatte Philo geistig vorbereitet. Er unternahm nicht nur eine Verschmelzung jüdischer Ideen mit griechischen Anschauungen, sondern er nahm zugleich von der Welt-einheit, welche die Römer gestiftet hatten, Besitz und gründete auf derselben seine geistige Welt. In dieser Rolle hatte ihn Bauer schon 1874 in der Schrift „Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum“ dargestellt.

So entstand das neue Gebilde. Das Gemüt desselben kam von Westen, das Knochengerüst lieferte das Judentum. Die neue Bewegung hatte zwei Zentren: Rom und Alexandria. Philos Therapeuten haben existiert: sie sind Vorläufer des Christentums. Unter Trajan trat die neue Religion zutage. Das Schreiben des Plinius, in dem er Verhaltungsmaßregeln der neuen Bewegung gegenüber erbittet, ist sein Geburtsdokument, wohlverstanden das Schreiben des Plinius in seiner Urform, nicht in der jetzigen, die mehrfach christlich überarbeitet ist.

Der schriftstellerische Prozeß, in dem die neue Erscheinung sich rückwärts in die Geschichte projizierte, hat etwa fünfzig Jahre gedauert.

Als diese letzte Schrift Bauers erschien, war er für die Theologen schon längst abgetan, mehr noch, vergessen. Er hatte ja auch nicht gehalten, was er versprochen hatte. Was jene höhere, dem Christentum überlegene Form der Weltüberwindung sei, vermochte er nicht auszuführen, und an die Stelle der Persönlichkeit Jesu hatte er zuletzt eine Zwittergestalt gesetzt, die er erst mühselig aus zwei so dünnen Persönlichkeiten, wie Seneca und Josephus, zusammengeformt hatte. Das war das Ende des großen Unternehmens.

Aber es war falsch, mit dem Bauer der zweiten Periode zugleich den der ersten, den Kritiker, zu begraben, denn dieser war nicht tot. Man muß es geradezu ein Verhängnis nennen, daß Strauß und Bauer

in so kurzer Zeit aufeinander folgten. Bauer ging eigentlich unbeachtet vorüber, da die Welt noch ganz mit Strauß beschäftigt war. Zudem schlug Bauer mit seiner gewaltigen Kritik die positiv-historische Markushypothese nieder, ehe sie sich noch in der Theologie festgesetzt hatte, sodaß sie für längere Zeit gar nicht mehr in Betracht kam, und ein zwanzigjähriger Stillstand in der Erforschung des Lebens Jesu eintrat.

Man kann Bauer nur mit Reimarus vergleichen. Beide haben erschreckend und lähmend auf ihre Zeit gewirkt. Niemand hatte wie sie die gewaltige Komplexität des Problems des Lebens Jesu empfunden. Darum sahen sie sich gezwungen, die Lösung außerhalb des Gebietes der kontrollierbaren Geschichte zu verlegen, Reimarus, indem er sein Leben-Jesu auf dem Trug der Jünger erbaute, Bauer, indem er einen Geschichte produzierenden Urevangelisten statuierte. Dadurch fielen sie unter das Gericht. Mit der Lösung verurteilten die Zeitgenossen die Probleme, welche zu jener Lösung gedrängt hatten; sie verurteilten sie, weil sie diese Schwierigkeiten weder zu begreifen noch zu heben vermochten.

Aber die Zeit ist vorüber, wo man die „Leben-Jesu“ nach den Lösungen, die sie bieten, beurteilt und verurteilt. Groß sind für uns nicht die, welche die Probleme einebneten, sondern die, welche sie entdeckten. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte ist ein Duzend gute Leben-Jesu wert, weil sie, wie wir das erst jetzt, nach einem halben Jahrhundert, erkennen können, das genialste und vollständigste Repertorium der Schwierigkeiten des Lebens Jesu ist, das überhaupt existiert.

Leider hat er selbst, durch die souveräne, allzu souveräne Art, wie er die Probleme entwickelte, seine Gedanken für die zeitgenössische Theologie unwirksam gemacht. Er verschüttete den Gang, den er in den Berg getrieben, sodaß eine ganze Generation damit zu tun hatte, die Andern wieder bloßzulegen, auf welche er schon gestoßen war. Sie konnten nicht ahnen, daß die Abnormität seiner Lösungen in der Intensität begründet war, mit der er die Fragen als Fragen erfaßt hatte, und daß er für die Geschichte blind geworden war, weil er zu scharf beobachtet hatte. So war er für die Zeitgenossen nur ein Phantast.

Aber in seiner Phantasterei liegt zuletzt doch eine tiefe Erkenntnis verborgen. In dieser grandiosen Art war es noch niemandem aufgegangen, daß das Ur- und Frühchristentum nicht als das einfache Resultat der Predigt Jesu zu begreifen ist, sondern daß es das Erleben der Weltseele in den ersten Generationen unserer Zeitrechnung widerspiegelt. Seit Paulus hatte niemand die Mystik des überpersönlichen Seins Christi in dieser gewaltigen Art erfaßt. Bauer übersehte sie in Geschichte und machte das in Todeszuckungen liegende römische Imperium zum „Leib Christi“.

XII. Neue romanhafte Leben=Jesu.

- Hennell.** Untersuchungen über den Ursprung des Christentums. 1840. Vorrede von David Friedrich Strauß. Engl. Ausg. 1838.
- Wichtige Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu. Nach einem alten, zu Alexandria gefundenen Manuskripte von einem Zeitgenossen Jesu aus dem heiligen Orden der Essäer. 1849. 5. Aufl. Leipzig.
- Historische Enthüllungen über die wirklichen Ereignisse der Geburt und Jugend Jesu. Als Fortsetzung der zu Alexandria aufgefundenen alten Urkunden aus dem Essäerorden. 1849. 2. Aufl. Leipzig.
- Aug. Friedr. Gröner.** Kritische Geschichte des Urchristentums.
I. Band. 1. Ausg. 1831; 2. Ausg. 1835. 1. Abt. 543 S., 2. Abt. 406 S.
II. Band. 1838. 1. Abt. 452 S., 2. Abt. 417 S.
- Richard von der Alm** (Pseudonym für Ghillany). Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation. 1863.
I. Band 929 S., II. Band 656 S., III. Band 802 S.
- Ludwig Noack.** Die Geschichte Jesu auf Grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien.
2. Aufl. 1876. Mannheim. Erstes Buch 251 S., zweites Buch 187 S., drittes Buch 386 S., viertes Buch 285 S.

Es gereicht Strauß nicht zu besonderer Ehre, daß er die Uebersetzung des Buches von Hennell mit einem Vorwort begleitete. Dieses Werk ist nichts anderes als Venturinis „Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ in phantastisch wissenschaftlichem Aufpuß ¹⁾.

Die beiden Hefte der wichtigen Enthüllungen sind gar nur geistlose Exzerpte aus jenem klassischen Jesus-Roman, was nicht hinderte, daß sie bei ihrem Erscheinen nicht geringes Aufsehen erregten ²⁾. Jesus

¹⁾ Hennell, ein Londoner Kaufmann, zog sich auf zwei Jahre von den Geschäften zurück, um die Vorstudien zu diesem Leben-Jesu zu betreiben.

In dieselbe Kategorie gehört die „Wohlgeprüfte Darstellung des Lebens Jesu“ des Heidelberger Mathematikers **Karl von Langsdorf**. Mannheim 1831. Supplementheft mit Vorrede zur künftigen 2. Aufl. 1833.

²⁾ Hase scheint nicht zu sehen, daß die „Wichtigen Enthüllungen“ nur Plagiate aus Venturini bieten. Er erwähnt sie im Anschluß an Bruno Bauer und will ihn dafür verantwortlich machen, wie wenigstens die Art des Uebergangs vermuten läßt, wenn er bemerkt: „Zunächst an ihn hat sich die Leichtfertigkeit apokryphischer Behauptungen angeschlossen.“ Das ist ganz unzutreffend. Der

ist, nach dieser Darstellung, der Sohn eines Essenerjüngers, dem Maria sich in Ekstase hingab, da sie ihn ob seines weißen Gewandes für einen Engel ansah. Das Kind wurde vom Orden überwacht und auf seine Mission vorbereitet. Nachdem der Jüngling seine Neigung zu Maria von Bethanien überwunden hatte, trat er seine öffentliche Tätigkeit an, ein Werkzeug der Ordensbrüder, die ihn dann auch vom Kreuz abnahmen und vom Scheintod auferweckten.

Diese „Enthüllungen“ halten sich nur an das Äußerliche der Darstellung Venturinis. Jenes Leben-Jesu war aber mehr als ein bloßer Roman: es war eine romanhafte Lösung intuitiv empfundener Probleme. Man kann es als den Vorläufer der rationalistischen Forschung betrachten. Die von ihm geahnten Probleme waren weder durch den Rationalismus, noch durch Strauß, noch durch Weiße gelöst worden. Es war ihnen nicht gelungen, was Venturini vorgeschwebt hatte, einen lebendigen pragmatischen Zusammenhang der Ereignisse des Lebens Jesu zu schaffen und seine Persönlichkeit und sein Wirken, positiv oder negativ, aus den Zuständen des Spätjudentums zu erklären. Mit Venturinis Plan, so phantastisch er auch erscheint, ist nämlich die Eingliederung des Lebens Jesu in die jüdische Zeit- und Ideengeschichte viel konsequenter erreicht, als in irgend einem andern Leben-Jesu, da sie die Voraussetzung des Romanes bildet. Mit Weißes evangelischer Geschichte hatte die Wissenschaft sogar ausdrücklich darauf verzichtet, Jesum unmittelbar aus dem Judentum zu erklären, weil sie die Verbindung zwischen seinen Worten und den Ideen des Spätjudentums nicht herzustellen vermochte. Nun war die Bahn wieder für die Phantasie frei. Einige romanhafte Darstellungen präludieren auf eine kommende Periode der Leben-Jesu-Forschung, indem sie Jesum aus rein jüdischen Ideen zu begreifen suchen, die einen als Bejahung, die andern als vergeistigende Verneinung des Spätjudentums. Bei Gfrörer, Richard von der Alm und Noack kündigt sich der spätere Kampf für und wider die Eschatologie an¹⁾.

anonyme Epitomator Venturinis hat mit Bauer nichts zu tun und wohl niemals eine Zeile von ihm gelesen. Venturini, den er gelesen hat, nennt er mit keiner Silbe

¹⁾ Einer der geistreichsten Epigonen Venturinis ist der französische Israelit Salvator. In seinem Werk „Jésus Christ et sa doctrine“ (Paris, 2 Bde., 1838) weist er nach, daß Jesus nur die letzte Erscheinung eines Mystizismus ist, der seit Salomo, von den andern orientalischen Religionen genährt, sich im Judentum bemerkbar macht. Bei Jesus verbindet sich dieser Mystizismus mit messianischem Enthusiasmus. Als er am Kreuz das Bewußtsein verlor, retteten ihn Joseph von Arimathia und die Gattin des Pilatus wider sein Wissen und seinen Willen. Er beschloß seine Tage bei den Essenern.

Von einem mystisch durchgeistigten Mosaismus erwartet Salvator auch die Ueberwindung des Christentums.

August Friedrich Gfrörer, geboren 1803 zu Calw, war Repetent am Tübinger Stift zur Zeit als Strauß dort studierte. Nachdem er ein Jahr Stadtvicar zu Stuttgart gewesen war, nahm er 1830 daselbst eine Stelle als Bibliothekar an und schied aus der Theologie aus, um ganz seinen wissenschaftlichen Studien zu leben.

Zu jener Zeit war er mit dem Christentum eigentlich fertig. In der Vorrede zur ersten Auflage des ersten Bandes kennzeichnet er es als eine Erscheinung, die sich nur durch die Kraft der Gewohnheit erhält, nachdem sie sich der alten Welt „durch die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft auf das Jenseits“ anempfohlen und das Mittelalter durch die Furcht vor demselben Reich beherrscht hatte. Damit glaubt er alle hochfliegenden Hegelschen Konzeptionen vernichtet zu haben und, von keiner Spekulation beeinflusst, imstande zu sein, die Aufgabe rein historisch anzufassen und zu zeigen, „was die Tat einer außerordentlichen Persönlichkeit sei, und was dagegen der Geburtszeit des Christentums angehöre“.

Im ersten Band schildert er die Umbildung der jüdischen Theologie in Alexandrien, wie sie die palästinenfische Theologie beeinflusst und in Philo ihre Vollendung erlebt. Der große Alexandriner ist für Gfrörer ein Vorbildner paulinischer Ideen; seine Therapeuten sind identisch mit den Essenern. Zur selben Zeit wurde Judäa durch eine Reihe von Aufständen, die alle durch die messianischen Erwartungen hervorgerufen waren, aufgewühlt. Da erschien Jesus. Seine Geschichte ist nach den drei Fragen zu erforschen, was er gewollt, warum er gestorben, welche Veränderungen sein Werk durch die Apostel erlitten.

Der zweite Band, „Die heilige Sage“ betitelt, führt aber diesen Plan nicht aus. Strauß und Weiße verlangten eine neue Betrachtungsweise. Straußens kritischer Vorbeer ließ Gfrörer nicht ruhen, und Weiße mit seiner Markuspriorität und seiner Verwerfung des vierten Evangeliums mußte widerlegt werden. So wird das Werk fast als polemische Schrift gegen den jeden „historischen Sinns“ ermangelnden Weiße fortgeführt, und endigt in Aufstellungen, an die Gfrörer bei der Abfassung des ersten Bandes am allerwenigsten gedacht hatte.

Die Bapistastradition über die Synoptiker, der Weiße gefolgt war, ist falsch. Eine ganze Generation hindurch und noch länger war die Ueberlieferung über Jesus von Mund zu Mund gegangen und hatte sich dabei mit Sagen gesättigt. Lukas war der erste — seine Vorrede zeigt es —, der jenem Prozeß Einhalt tat und das Echte vom Unechten zu sondern unternahm. Er ist der Glaubwürdigste, denn er verarbeitet nur Quellen und tut nichts vom Eigenen hinzu, zum Unterschied von dem später schreibenden Matthäus, der minderwertige Quel-

len benutzt und Eigenes produziert, was Gfrörer besonders in der Leidensgeschichte dieses Evangelisten konstatiert. Die Posteriorität des Matthäus tritt auch in seiner Tendenz, das Alte Testament auf das Neue zu übertragen, klar zutage. Hingegen ist bei Lukas die Zusammenarbeit so gewissenhaft, daß es Gfrörer nicht schwer fällt, bei ihm eine reinliche Quellscheidung durchzuführen, besonders da er es jedesmal ganz instinktmäßig fühlt, „wenn wieder eine andere Luft weht“.

Beide Evangelien können aber erst lange nach der Zerstörung der heiligen Stadt geschrieben sein, da sie nicht mehr aus der jerusalemischen Tradition, sondern „aus der christlichen Lokalsage vom See Tiberias“ schöpfen und daher „den Schauplatz der Tätigkeit Jesu fälschlich nach Galiläa verlegen“. Daher es nicht verwunderlich ist, „daß bis in das zweite Jahrhundert herein viele Christen Bedenken gegen die Wahrheit der Synoptiker gehabt und laut geäußert haben“. „Diese Zweifel hörten erst auf, als die Kirche ein wohlgegliedertes Gebäude ward und durch ihre Autorität alle Widersprüche Einzelner niederzuschlagen begann.“ Der älteste Zeuge urchristlicher Zweifel an der Glaubwürdigkeit seiner Vorgänger ist Markus. Lukas und Matthäus sind für ihn noch nicht heilige Bücher; er will ihre Widersprüche vereinigen und zugleich „ein Evangelium aus solchen Dingen zusammenstellen, die auch gegen die Evangelienzweifel als haltbar anerkannt werden können“. Darum läßt er die Reden meistens aus, sieht von der Geburtsgeschichte ab und hält von den Wundern nur, was zum eisernen Bestand der Ueberlieferung gehört. Dieses Evangelium mag etwa zwischen 110 und 120 entstanden sein. Den unechten Schluß fügte der Evangelist später selbst hinzu.

So beweist Markus, daß die Synoptiker Sage enthalten, wenn sie auch den Ereignissen nur anderthalb oder zwei Generationen fernstehen. Damit man sich darüber nicht wundere, führt Gfrörer einen langen Katalog von Wundern an, welche sich bei Geschichtsschreibern finden, die ihre zeitgenössischen Ereignisse beschreiben und an ihnen sogar mitbeteiligt waren, wofür ihm die Geschichte von Cortez besonders reiche Ausbeute liefert.

Hingegen fallen fast alle Einwände gegen die Echtheit des vierten Evangeliums kläglich in sich zusammen. Zwar bietet auch es keine historisch treuen Reden Jesu; es schildert ihn als Logos-Christus und läßt ihn auch so reden, was Jesus sicherlich nicht tat. Dabei passiert es seinem Verfasser, daß schon der Täufer dieselben Reden führt. Das schadet aber nichts, denn die historischen Verhältnisse sind richtig; richtig, weil der Schauplatz Jerusalem ist, und die fünf johanneischen Wunder zu halten sind. Die Heilung des Knaben des Königlichen, die des

Lahmen am Teich Bethesda und die des Blinden sind so geschehen. Das Kanawunder war ein Mißverständnis, denn es handelte sich um den Wein, den Jesus als Hochzeitsgast mitgebracht hatte; die Lazarusgeschichte ist zusammengewoben aus einer wahren „Scheintodaffäre“ und einer polemischen Uebertreibung derselben, um die Scheintodaffäre den Juden gegenüber zum Wunder zu machen. Wenn man sich so in Gemeinschaft mit Johannes von der Hegelschen Wunderverneinung — wenn auch nur mit Hilfe von Venturini — losgerungen hat und noch die wunderbare Speisung platt rationalistisch zu erklären bereit ist, so ist tatsächlich „der Zweifel gegen das vierte Evangelium in einen kleinen Winkel zurückgedrängt“.

„Das leidige Verneinen“, ruft Gfrörer aus, „ist nun zu Ende, das Bejahen beginnt. Wir steigen hinan auf die Berge des Morgenlandes, von denen überirdische Himmelslüfte den Geist anwehen. Unsere Wegweiserin aber sei die historische Mathematik, eine Wissenschaft, die freilich noch wenige kennen und welche auf das Neue Testament noch von keinem angewandt worden ist.“ Diese Mathematik besteht darin, daß Gfrörer aus einem Satz, den man ihm zugesteht, alles andere entwickelt. Nun muß man ihm zugestehen, daß alle andern messianischen Prätendenten — Gfrörer macht nämlich gegen das Zeugnis des Josephus alle palästinensischen Empörer zu messianischen Prätendenten — durch die Römer umgebracht wurden, Jesus aber von seinen eigenen Stammesgenossen gekreuzigt worden ist. Also, schließt Gfrörer, war seine Messianität nicht politisch, sondern geistig. Er hat sich in einem gewissen Sinn für den Ersehnten erklärt, in einem andern nicht. Seine Verkündigung bewegte sich in philonischen Gedanken; wenn er auch die Logoslehre noch nicht ausdrücklich anwandte, lag sie doch in der Konsequenz seiner Gedanken, sodaß die Reden des vierten Evangelisten dem Sinne nach das Richtige treffen. Alle messianischen Begriffe, Reich Gottes, Gericht, zukünftige Welt, wurden ins Geistige verflüchtigt. Die Totenauferstehung wird zum gegenwärtigen ewigen Leben. Das Wort Joh 5 24: „Wer mein Wort hört und glaubet an den, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tod zum Leben hinübergewandert“, ist allein authentisch; der darauf folgende Hinweis auf das kommende Gericht und die Totenauferstehung ist jüdische Einarbeitung. Jesus glaubte nämlich nicht selbst aufzuerstehen. Dennoch ist die „Auferstehung“ historisch. Joseph von Arimathia, vom Orden der Essener, dessen Werkzeug Jesus unbewußt war, hatte die Römer bestochen, daß sie nur eine Scheinkreuzigung mit Jesus vornahmen und noch zwei andere mitkreuzigten, um die Aufmerksamkeit von ihm abzulenken. Er brachte ihn dann in

ein eigens dazu in der Nähe des Kreuzes ausgehauenes Grab, wo er ihn dem Leben wiedergab. Die christliche Kirche ging aus der essenischen Gemeinschaft hervor, deren Gedanken sie fortbildete und ohne deren Regeln ihre Organisation unerklärlich wäre. Das ganze schließt mit einem Hymnus auf die Kirche und ihre Entwicklung zur Papstkirche.

Gfrörer arbeitet also in den Plan Venturinis das ganze aus Philo gewonnene Material ein. Nur daß man sich auf Grund des ersten Bandes das Resultat wissenschaftlicher und origineller vorstellte. Aber der Verfasser gehört eben zu den kritischen Epileptikern, für welche die Kritik nicht ein Erlebnis zur natürlichen Gesundung einer Anschauung ist, sondern die durch die kritischen Anfälle, denen sie ausgesetzt sind, und die sie noch nach Kräften steigern, in einen Zustand der Erschöpfung kommen, wo das Bedürfnis nach „dem festen Punkt“ sich so gebieterisch einstellt, daß sie sich denselben, wie vorher die Kritik, durch Selbstjuggestion schaffen und nun des Glaubens leben, ihn wirklich zu besitzen.

Das Bedürfnis nach dem festen Punkt führt dann den einstigen Rivalen Straußens zum Katholizismus. Schon die „Allgemeine Kirchengeschichte“ (1841—1846) ist ganz in Bewunderung für den Katholizismus geschrieben; daraufhin kam Gfrörer als Professor der Geschichte an die Universität Freiburg; 1848 wirkte er im deutschen Parlament für die Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken; 1853 trat er über; seine Familie war schon während der Revolutionszeit in Straßburg übergetreten. In den Streitigkeiten der Kirche mit der badischen Regierung verfocht er mit Behemenz die Rechte des Papstes. Er starb 1861.

Ungleich hervorragender und eindringender ist der Versuch eines Lebens Jesu, den die „Theologischen Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation“ darbieten. Ihr Verfasser fußt auf Gfrörers Studien, nur daß er, statt falsch zu spiritualisieren, die jüdische Gedankenwelt Jesu in ihrem elementaren Realismus zu erfassen magt. Er ist der erste, welcher die von Reimarus und Strauß erkannte Eschatologie in einen positiven historischen Rahmen, den Aufriß Venturinis, einträgt und es unternimmt, ein einseitig eschatologisches Leben-Jesu zu schreiben.

Friedrich Wilhelm Ghillany war 1807 zu Erlangen geboren, und studierte zunächst Theologie. Seine rationalistischen Anschauungen zwangen ihn aber, aus dem Amte zu treten. 1841 wurde er Bibliothekar zu Nürnberg und verlegte sich auf die antiorthodoxe Schriftstellerei, zeichnete sich aber auch durch hervorragende profangeschichtliche Werke aus. Ein Jahr nach dem Erscheinen der „Theologischen Briefe“,

die er unter dem Pseudonym Richard von der Alm herausgab, veröffentlichte er „Die Urteile heidnischer und christlicher Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus“ (1864), eine Schrift, die von einer erstaunlichen Belesenheit zeugt und in der Folgezeit oft ausgeschrieben worden ist. 1855 war er nach München übergesiedelt, in der Hoffnung, eine Stellung in der Diplomatie zu finden, was ihm aber trotz seiner gediegenen Kenntnisse nicht gelang. Man wagte nicht, einen Mann mit so ausgesprochen unkirchlichen Ansichten anzustellen. Er starb 1876.

In der Quellenfrage steht Ghillany ungefähr auf dem Tübinger Standpunkt, nur daß er Matthäus für jünger als Lukas hält, und Markus als einen Auszug nicht aus diesen beiden Evangelien selbst, sondern aus ihren Quellen ansieht. Johannes ist nicht authentisch.

Jesus, wie er in der Gemeinde nachher verehrt wird, ist nach Ghillany nicht aus dem reinen, sondern aus einem orientalisch beeinflussten Judentum zu verstehen. So ist z. B. der Einfluß des Mithrasdienstes unverkennbar. Dort finden wir ebenfalls die Geburt aus der Jungfrau, den Stern, die Magier, das Kreuz und die Auferstehung. Ohne die Menschenopfer des Mithrasdienstes wäre die im Abendmahl wirksame Idee vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes unerklärlich.

Die ganze orientalische Welt war damals von „gnostischen“ Ideen bewegt, die die Offenbarung des Göttlichen im Menschlichen zum Gegenstand hatten. So entstand die von der christlichen unabhängige samaritanische Gnosis. Das Christentum selbst ist eine Art jener allgemeinen Gnosis. Jedenfalls ist die metaphysische Auffassung der Gottessohnschaft Jesu sekundär. Wenn er schon für seine Jünger Gottessohn war, so konnten sie sich diese Sohnschaft nur gnostisch vorstellen, daß nämlich der höchste Engel, der „Sohn Gottes“, in ihm Wohnung genommen habe.

Johannes war wahrscheinlich aus den Essenern hervorgegangen und predigte ein vergeistigtes Himmelreich. Er selbst hielt sich für den Elias. Der Zweck Jesu war ursprünglich derselbe; er trat auf, „um für eine gesunde religiöse Volksbildung zu kämpfen“. Auf davidische Abstammung hat er keinen Anspruch gemacht; sie kommt auf Kosten des Dogmas. Ebenso ist es falsch, wenn Papias, in dem Spruch von dem wunderbaren Weinstock im messianischen Reich, für Jesus die grobsinnliche eschatologische Erwartung in Anspruch nimmt.

Sicher aber ist, daß Jesus sich für den Messias hielt und das Reich baldigst erwartete. Seine Lehre ist rabbinisch; alle seine Gedanken fließen aus dem zeitgenössischen Judentum, dessen Vorstellungs-

welt wir aus den rabbinischen Schriften rekonstruieren können. Denn wenn diese auch erst später fixiert worden sind, so waren die Grundgedanken doch schon zur Zeit Jesu wirksam. Eine nicht minder wichtige Quelle ist Justins Dialog mit dem Juden Trypho.

Auszuweichen ist von der Idee der Buße. Es heißt nämlich im Traktat Sanhedrin: „Alle Fristen des Messias sind verstrichen; seine Ankunft hängt jetzt bloß von der Buße und den guten Werken ab. Rabbi Eliezer sagt: Wenn die Juden Buße tun, werden sie erlöst.“ Das Targum Jonathan bemerkt zu Sach 10 3 und 4: „Der Messias ist schon geboren, kennt aber sich selbst nicht und bleibt wegen der Sünden der Hebräer verborgen.“ Denselben Gedanken finden wir im Munde des Trypho bei Justin. In demselben Targum Jonathan wird Jes 53 auf das Leiden des Messias gedeutet. Also kennt auch das Judentum einen leidenden Messias. Derselbe ist aber mit dem danielischen himmlischen Messias nicht identisch, sondern die Rabbinen unterscheiden zwei Messiasse: einen israelitischen und einen jüdischen. Zuerst sollte der Messias des Reiches Israel, genannt Sohn Josephs, aus Galiläa kommen, um von den Heiden zur Entsündigung des Hebräervolkes den Tod zu erleiden. Dann erst würde der danielische Messias, der Sohn Davids, aus dem Stamme Juda, in Glorie auf den Wolken des Himmels erscheinen, bis auch er nach zweiundsechzig Jahrwochen weggerafft würde, da das messianische Reich, wie ja auch bei Paulus, nur ein vorübergehender übernatürlicher Weltzustand ist.

Da sie auf übernatürliche Ereignisse ging, hatte die messianische Erwartung keinerlei politischen Charakter, und derjenige, der sich für den Messias hielt, konnte nicht auf den Gedanken kommen, sich irdischer Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke zu bedienen, sondern er erwartete alles von der göttlichen Intervention. Damit hat Ghillany das Wesen der Eschatologie vollständig klar erfasst, so klar wie keiner zuvor.

Die Rolle des vor seinem überirdischen Offenbarwerden verborgen auf Erden weilenden Messias ist also passiv. Der Mensch mit Messianitätsbewußtsein arbeitet nicht an der Gründung des Reiches Gottes unter den Menschen. Er wartet als ein Wissender. Aus seiner Passivität tritt er nur heraus, um durch stellvertretendes Leiden die Sünden des Volkes zu sühnen, damit Gott den neuen Zustand heraufführen kann. Wenn also das Reich trotz der Buße des Volkes und der auf seine unmittelbare Nähe hinweisenden Zeichen ausbleibt, muß der Mensch mit dem Messiasbewußtsein durch seinen Tod die Intervention Gottes erzwingen. Sein diesseitiger Beruf ist zu sterben.

In diese Reflexion eingespannt stellt sich das Leben Jesu folgendermaßen dar.

Jesus war das Werkzeug einer mit den Essenern verwandten mystischen Partei, deren Haupt wohl der in der Leidensgeschichte so plötzlich und auffällig hervortretende Joseph von Arimathia war. Diese Partei wollte durch mystische Mittel den Eintritt des Himmelreichs „bezwecken“, während die durch den Pharisäismus irre geleitete Volksmasse es durch Aufstände irdisch herbeizuzwingen gedachte. In dem Prediger des geistigen Himmelreichs, der für seine Sache in den Tod zu gehen entschlossen war, entdeckte die mystische Partei den Messias, Sohn Josephs, und erkannte seinen Tod als notwendig, um das Erscheinen des himmlischen danielischen Messias zu ermöglichen. „Daß Jesus selbst dieser danielische Messias sei, daß er sofort wieder auferstehen werde, um zum himmlischen Throne zu steigen und von dort mit den himmlischen Heerscharen zur Gründung des Himmelreichs zu erscheinen, das haben diese Leute selbst nicht geglaubt. Ihn aber hat man in dieser Meinung bestärkt, denn zu einem Opfertode, dem keine Verherrlichung in Aussicht stand, hätte er sich schwerlich verstanden. Man hat es in seiner Vorstellung ungewiß gelassen, ob Jehova mit der bisherigen Buße der Juden für die Verwirklichung des Himmelreichs sich begnüge, oder ob noch eine blutige Versöhnung durch den Tod des Messias, des Sohnes Josephs, nötig sei. Man hat ihm bedeutet, er müsse, wenn das berechnete Gnadenjahr beginne, als Messias von Galiläa nach Judäa ziehen und in Jerusalem den Versuch machen, die Juden in messianische Aufregung zu bringen, damit Jehova genötigt werde, mit den himmlischen Heerscharen zu Hilfe zu kommen. Aus dem Verhalten Jehovas werde man sodann ersehen, ob das bisherige Bußpredigen und Taufen zur Entsündigung des Volkes genügt habe oder nicht. Erscheine Jehova nicht, so müsse eine höhere Buße stattfinden, dann müsse Jesus für die Sünden der Juden den Tod erleiden, werde aber am dritten Tage wieder auferstehen, zum Throne Gottes emporsteigen, und von dort zur Gründung des Himmelreichs wiederkommen.“ „Man sieht“, schließt Ghillany, „daß nach dieser unserer Ansicht sich die Aengstlichkeit der Jünger, die Bangigkeit Jesu selbst, das Beten: Herr ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir! sehr natürlich erklären“.

„Erst gegen das Ende seiner Laufbahn scheint Jesus den Jüngern entdeckt zu haben, daß der Menschensohn vielleicht auch leiden und sterben müsse, bevor er das messianische Reich gründen könne.“

So kam er nach Jerusalem und wartete auf die göttliche Intervention. Währenddessen betrieb Joseph von Arimathia im Hohen Rat seine Verurteilung. Am Passahstage sollte er sterben; am Vorabend mußte er sich in der Stadt bereit halten. Er feierte mit den Jüngern

ein Diebesmahl auf essenische Art, kein Passahmahl, und knüpfte dabei an das Brechen des Brotes und an das Ausgießen des Weines Gedanken über seinen Tod. „Eine Verpflichtung, diese Art Mahle bis zu seiner Wiederkunft fortzusetzen, hat er für seine Anhänger nicht ausgesprochen, da er sich seine Auferstehung und himmlische Glorie als schon in drei Tagen bevorstehend dachte. Als sich aber diese Wiederkunft verzögerte, schlossen die ersten Christen an ihre essenischen Diebesmahle diese seine Bemerkungen über das Brot und den Kelch an und erklärten ihre gemeinsamen Mahle für eine Erinnerung an das letzte Mahl Jesu, für eine Gedächtnisfeier an ihren Heiland, die man fortsetzen müsse, bis er komme.“

Als die Häscher ihn griffen, ergab Jesus sich in sein Schicksal. Pilatus hätte ihn fast befreit; er hielt ihn für einen ungefährlichen Schwärmer, da alles bei ihm auf göttliche Intervention gestellt war. Es gelang aber Joseph von Arimathia, diese Gefahr zu beschwören. „Noch am Kreuze scheint Jesus auf Wunder gehofft zu haben; der Ausruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? spricht hierfür.“ Joseph von Arimathia begrub ihn.

Der Glaube an seine Auferstehung beruht auf Visionen der Jünger, die sich durch die intensive Erwartung der Parusie, die er ihnen in Aussicht gestellt hatte, erklären. Nach Ordnung ihrer Angelegenheiten kehrten sie zum Pfingstfest nach Jerusalem, das sie aus Furcht verlassen hatten, wieder zurück, dort mit andern galiläischen Gläubigen die Parusie Jesu zu erwarten.

Das Bekenntnis der ersten Gemeinde war das denkbar einfachste: Jesus der Messias, kein weltlicher Eroberer, sondern der danielische Menschensohn, sei schon einmal für die Sünden des Volkes dagewesen und gestorben. Im übrigen waren sie strenge Juden, hielten das Gesetz, besuchten den Tempel. Nur die Gütergemeinschaft und die Brüdermahle weisen auf essenische Art.

„Das Christentum der ersten Gemeinde in Jerusalem war also ein Gemisch von jüdischem Zelotismus und Mystizismus, das in seinem ganzen Wesen gar nichts Neues und auch in der Vorstellung vom Messias und seinem Reiche nichts Eigentümliches hatte, als die Behauptung, daß der danielische Gottessohn in der Person des Jesus von Nazareth schon einmal dagewesen sei . . ., daß er jetzt zur Rechten Gottes sitze und als der erwartete danielische Menschensohn in den Wolken des Himmels demnächst wieder erscheinen werde.“ Jesus hatte also gegen die „mystische Partei“, die ihn als Messias, Sohn Josephs, brauchen wollte, recht behalten: ihr Messias-Menschensohn war nicht

gekommen; er aber hatte auf Grund seiner Leistung im Himmel und in der Geschichte seinen Platz eingenommen.

Was ist von Venturinis Plan noch übrig geblieben? Die mystische Partei, um die Handlung des Dramas in Gang zu setzen! Alles andere aber, das Rationalistische daran, ist in geschichtliche Vorstellung aufgelöst. Wunder und Trug samt der inszenierten Auferstehung sind in dem Läuterungsfeuer der Straußschen Kritik als Schlacken ausgeschieden worden. Es bleibt nur die reine und große Grundanschauung, daß eine Bruderschaft, die das Himmelreich erwartet, eines ihrer Mitglieder bestimmt, als sühnender Messias für die andern in den Tod zu gehen, damit das Reich, dessen Stunde erkannt ist, komme.

Diese Bruderschaft ist das einzige Romanhafte in der ganzen Konstruktion, so etwa wie man bei den primitiven Dampfmaschinen die Schieberbewegung noch mit Menschenhand regulierte, während das Räderwerk im übrigen durch eine eigene Kraft in Gang erhalten wurde. So ist auch die treibende Kraft in der Konstruktion dieses Lebens Jesu ganz aus geschichtlichen Energien gewonnen und der Mangel der selbsttätigen Steuerung nur ein Anachronismus. Man streiche die überflüssige Rolle Josephs von Arimathia und die für den Gang des Dramas ganz belanglose, zudem bei den Rabbinen nicht sicher gezeichnete, Unterscheidung des Messias, Sohn Josephs, und des Messias-Menschensohn, und lasse an ihre Stelle die einfache Annahme treten, daß Jesus in messianischem Selbstbewußtsein, da er die Stunde des Reiches für gekommen hält, freiwillig in den Tod geht, ihn von der weltlichen Macht gewissermaßen erzwingt, um durch diese Sühneleistung für die Welt das Himmelreich, für sich die Menschensohnherrlichkeit alsbald zu erringen: dann erhält man das erste, durch rein geschichtliche Energie in Bewegung gesetzte Leben-Jesu! Es läßt sich in Kürze gar nicht aufzählen, aus welchen Stücken sich der in seiner scheinbaren Kompliziertheit so grandios einfache Mechanismus dieses Lebens Jesu zusammensetzt. Das Verhalten Jesu, seine Entschlossenheit und sein Schwanken wird klar; nicht minder das der Jünger. Alle schlechte historische Vernünftellei ist ausgeschaltet. Jesus handelt, weil die Stunde da ist. Dieses entschiedene Hineinstellen des Lebens Jesu in die Tage der Endzeit ist eine historische Tat ohnegleichen. Nicht minder die Erfassung des Leidensgedankens im Rahmen der Eschatologie. Wo ist vorher jemals so klar Wesen und Entstehung der ersten Gemeinde aus dem Tode Jesu entwickelt worden? Wer hatte vorher das Problem, warum die erste Gemeinde in Jerusalem, nicht in Galiläa entstand, so ernsthaft in Erwägung gezogen?

Aber die Lösung ist zu einfach und zudem nicht durch korrekte

wissenschaftliche Ketten Schlüsse, sondern durch historische Intuition und Initiative, durch das einfache Experiment der Einfügung des Lebens Jesu in die jüdisch-eschatologischen Vorstellungen gewonnen! So replizierten die Theologen, — so hätten sie repliziert, wenn sie das seltsame Werk ernst genommen, wenn sie es überhaupt gelesen hätten. Aber wie sollte man auch erwarten, daß in einem Buch, dessen Tendenz auf die Gründung einer neuen deistischen Kirche ausging, das in der ödesten Wolfenbüttelschen natürlichen Gottesverehrung versandete, eine historische Konzeption sich finden könne? Man ahnte freilich zur selben Zeit auch noch nicht, daß in der vergessenen Schrift des Reimarus gefährliche geschichtliche Erkenntnis verborgen war, ein Zündstoff, wie er sich nur bei denen ansammeln kann, die sich von jeder Verantwortlichkeit dem historischen Christentum gegenüber frei wissen, die letzten Vorurteile, auch im guten Sinn, aufgegeben haben und der Geschichte gegenüber nur verneinende Geister sein wollen, die, wenn sie geschichtlich veranlagt sind, durch die wahre Geschichte die gemachte Geschichte verneinen, und Böses wollend Gutes schaffen — wenn man es zugesteht, daß das Wahre gut ist.

Dann muß aber die Leistung des Verfassers der Briefe an die deutsche Nation hervorragend sein, denn seine Verneinung ist radikal. Die neue Kirche, die aus dieser Ueberwindung des historischen Christentums hervorgehen wird, soll nur „das Vernunftgemäße aus dem Judentum und Christentum zusammennehmen, aus dem Judentum den Glauben an einen einzigen, geistigen, vollkommenen Gott, aus dem Christentum die Verpflichtung zur Bruderliebe gegen alle Menschen, das Vernunftwidrige dagegen tilgen, aus dem Judentum das Formenwesen und den Opferdienst, aus dem Christentum die Vergötterung Jesu und die Lehre von der Erlösung durch sein Blut“. Wie kommt ein so platt unhistorisches Gemüt zu einem solchen historischen Verstand? Aber auch sein Jesus ist ohne Gemüt, — eine eschatologische Maschine.

Die Reihe der wissenschaftlichen romanhaften Leben-Jesu wird beschlossen durch Noacks „Geschichte Jesu“. Ein Freigeist wie Ghillany, aber ohne die finanzielle Unabhängigkeit, die ein gütiges Schicksal diesem beschieden hatte, führte er ein Leben, das eigentlich ein fortgesetztes Martyrium war, nur verklärt durch eine innige Liebe zur Theologie, die doch an seinem ganzen Unglück schuld war. Geboren 1819, aus hessischem Pastorengeschlecht, wurde er 1842 als Pfarrergehilfe und Religionslehrer zu Worms in der hessischen Pfalz angestellt. Die Darmstädter Reaktionäre vertrieben ihn 1844 aus dieser Stelle, ohne daß er zu dieser Maßregel irgendwie Ursache gegeben hatte; 1849 wurde er Repetent der Philosophie an der Universität Gießen mit vierhundert

Gulden Besoldung; 1855 avancierte er zum außerordentlichen Professor, ohne daß sein Gehalt erhöht wurde; 1870, einundfünfzig Jahre alt, wurde er Gehilfe an der Universitätsbibliothek und erhielt zugleich den Titel eines Professor Ordinarius. Er starb 1885.

Als Schriftsteller war er ungeheuer fruchtbar, immer geistreich, mit ausgedehnten Kenntnissen, ohne jedoch etwas Bleibendes zu schaffen, weder in Philosophie noch in Theologie. Sein kritisches Empfinden war nicht ohne Schärfe; aber der Dichter war zu mächtig in ihm: er empfand jede kritische Erkenntnis nur als Anregung zu einem poetischen Neuschaffen der Geschichte. In den Jahren 1870 und 1871 veröffentlichte er nach mannigfachen Vorarbeiten sein Hauptwerk: „Aus der Jordanwiege nach Golgatha; vier Bücher über das Evangelium und die Evangelien.“ Es ging unbeachtet vorüber. Diesen Mißerfolg den Kriegseignissen zuschreibend, die damals alles Interesse gefangen nahmen, gab er sein Werk in neuer Bearbeitung 1876 heraus, unter dem Titel: „Die Geschichte Jesu auf Grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien“, mit kaum mehr Erfolg.

Und doch, die kritischen Grundgedanken, die sich unter und hinter dieser romanhaften Darstellung bewegen, geben diesem Werk eine Bedeutung, welche die zeitgenössischen, von der Theologie angepriesenen Leben-Jesu nicht haben. Es ist nämlich bis jetzt das einzige Leben-Jesu, welches konsequent vom Standpunkt der johanneischen Darstellung aus geschrieben ist. Strauß hat, nach Noack, die vollständige Unvereinbarkeit der Synoptiker und des vierten Evangeliums noch nicht dargetan; er und die andern haben die Wucht des Rätsels noch gar nicht empfunden, warum der vierte Evangelist mehrere Festreisen erfinden soll, da doch die Durchführung der Logoschristologie eine Veränderung der Szenerie gar nicht verlangte, der Evangelist im Gegenteil darauf hätte bedacht sein müssen, die neue Theorie in die gewöhnliche Ueberlieferung einzubauen, um sein Werk nicht durch Neuschaffung der Geschichte von vornherein zu diskreditieren. Nicht die literarische Tat eines einzelnen, schließt Noack, hat diese Unvereinbarkeit geschaffen: sie ist das Resultat einer nach verschiedenen Richtungen auseinandergehenden fortgesetzten Ueberarbeitung der Evangelien. Da nun aber das vierte Evangelium nicht als der logische Endpunkt der Differenzierung erscheint, so muß es an den Anfang gestellt werden. Es handelt sich darum, in ihm das Urevangelium zu entdecken, von welchem die Umbildung der Ueberlieferung ausgegangen ist.

Noch von einem andern Punkte aus führt der Gegensatz in der evangelischen Ueberlieferung zu der Annahme, daß wir Evangelien-

überarbeitungen vor uns haben. Entweder war Jesus der jüdische Messias der Synoptiker, oder ein Gottessohn in griechisch-geistigem Sinn, dessen Selbstbewußtsein man durch die Logos-theorie erklären könnte. Beides gleichzeitig war er nicht. Nun wäre es aber unbegreiflich, wie man einen jüdischen, messianischen Prätendenten so bis zuletzt unbehelligt ließ, daß er sich geradezu zum Tode drängen mußte. War er aber ein einfacher schwärmerischer Gottessohn, ein Mensch, der nur für sein „Selbstbewußtsein“ lebte, so konnte er von Anfang an als solcher auftreten, ohne irgendwie anders als durch den Spott der Menschen behelligt zu werden. Also kommt auch hierin dem aus Johannes zu gewinnenden Urevangelium der Vorzug zu. Erst später ist dieser „Gottessohn“ der Judenmessias geworden.

Die johanneische Grundschrift gewinnt man, wenn man aus dem vierten Evangelium alle jüdische Dogmatik und alle Wunder tilgt¹⁾. Sie stammt aus dem Jahre 60 und ist — von Judas, dem Lieblingsjünger, verfaßt. Dieses Urevangelium enthielt wenig Handlung und zeigt „noch ganz die wunderbare Wirklichkeit der Geschichte“, indem es nur „ein kurzer Ausschnitt aus der Geschichte eines Menschen ist, nur eine Darstellung seiner Gemütszustände“. In „argloser Unbefangenheit“ gibt es uns „mit dem Kern des evangelischen Geschichtsgerüsts zugleich die persönliche Anschauung Jesu von sich selbst in den geheimnisvollen Orakelsprüchen und tiefsinnig schwungvollen Reden, womit der Nazaräer die Welt mehr aufgeregt als erleuchtet hatte“. Aufregende Ereignisse kannte diese Grundschrift nicht. Das Speisungswunder figurierte als natürlicher Hergang. Es war die menschenfreundliche Speisung einer Volksmenge, die sicherlich nicht nach Tausenden zählte; die Zahlen kamen erst später hinein. Jesus speiste die Anwesenden mit Brot und Fischen, die er bei einem „Marketenderfnaben“ kaufte. Die Heilung des Lahmen am Teich Bethesda war die Entlarvung eines verstellten Kranken, den der Herr durchschaute und forttrieb. Weil er ihm zumutete, am Sabbat sein Bett heimzutragen, kam er mit den Pharisäern in Konflikt. Seine einzigen „Taten“ waren Taten der Selbstoffenbarung, Geheimnismorte, die er unter das Volk warf. „Es ist in der Tat nur ein psychologisches Rätsel, dem wir in der Geschichte des Mannes begegnen, dessen überschwängliche Selbstanschauung für einen bei seinen Lebzeiten nur kleinen, nach seinem Abtreten immer mehr wachsenden Kreis von gläubigen Anhängern für bare Wahrheit und Wirklichkeit galt.“ So schlich sich das Evangelium des Bussenjüngers Judas schweigend in die Welt ein, nur von wenigen verstanden, wie auch Jesus nur von wenigen verstanden worden war.

¹⁾ Ihr Bestand ist in Buch III S. 196—225 angegeben.

Etwa zehn Jahre später entstand Ur Lukas, den wir noch aus dem Evangelium des Marcion rekonstruieren können¹⁾. Dieser Evangelist steht schon unter paulinischem Einfluß und hat apologetische Tendenz. Er muß nämlich den Vorwurf zurückweisen, daß Jesus ein „Geistbeffener“ gewesen sei und tut dies, indem er ihn gerade Dämonische heilen läßt. So dringt das Wunder in die evangelische Geschichtsdarstellung ein.

Aber diese Lukasgrundschrift, wie sie Noack, die Angaben der Kirchenväter über das Marcionevangelium systematisierend, rekonstruiert, weiß nichts von der Todesreise Jesu nach Jerusalem. Dieser Umstand erhält nun für ihn eine grundlegende Bedeutung, weil er beim Versuch, die Lokalitäten des vierten Evangeliums mit den synoptischen in Einklang zu bringen, zu dem merkwürdigen Ergebnis kommt, daß auch der johanneische Christus in Galiläa, nicht in Judäa wirkt. Eusebs Onomastikon zufolge, das Noack nach Lokalüberlieferungen aus den Kreuzzügen und nach mohammedanischen Angaben geradezu verbrecherisch interpretiert, sind Cana und Bethanien (Bethabara) nicht in der Höhe von Jerusalem, sondern „im Jordanwiesenlande, am Oberlauf des Jordan, vor seinem Einfluß in den Schilfrohrsee zu suchen. Dort, in Cölesyrien, am Südbhang des Hermon, wirkte Johannes; dort fing Jesus an; dorthin kehrte er zurück, um zu sterben“. „In der Galiläischen Landschaft des Hohenliedes das Kreuz auf Golgatha zu finden, soll sich der Leser dieses Buches anschicken“: mit diesem Satze beginnt Noacks Darstellung des Lebens Jesu. Ein von ihm schon früher in Studien über das Hohelied²⁾ entwickelter Gedanke geht nämlich dahin, daß Cölesyrien, die Gebirgslandschaft des oberen Jordan, das vorexilische Judäa gewesen sei und daß dort die Davidstadt gestanden habe. Die aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden Juden hatten zuerst versucht, jene cölesyrische Davidstadt mit den Trümmern des salomonischen Tempels wieder aufzurichten, waren aber zurückgewiesen worden und faßten nun den verzweifeltsten Entschluß, auf jener weitab südwärts vom alten Israhel gelegenen Bergplatte ihren Zorobabeltempel aufzubauen. Der Schriftgelehrte Esra leitet die Fälschung ein, auf Grund deren dieser Ort als die ehemalige Davidstadt zu gelten anfang; mit der syrischen Bedrückung schwand die Erinnerung an die „alte Stadt Davids“ vollends.

Der Verlauf der von Noack rekonstruierten öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist folgender. Sie dauerte vom Frühjahr 35 bis zum 14.

¹⁾ Der Bestand des Ur Lukas wird Buch III S. 326—386 angegeben.

²⁾ „Tharraqaq und Sunamith. Das Hohelied in seinem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde.“ Von Ludwig Noack. 1869.

Nisan 37, und setzte ein mit dem Augenblick, wo Jesus sein Selbstbewußtsein preisgab. Wir wissen nicht, wie lang er sich schweigend damit getragen hatte. Sicher ist, daß der Täufer bei der Offenbarung desselben Hilfe leistete. Dies ist seine einzige Rolle im Johannesur-evangelium. Er war weder der Bußprediger, noch der Elias, noch der Vorläufer Jesu, noch der hölzerne, auf den Messias zeigende Wegweiser, den die sekundäre Ueberlieferung aus ihm macht.

Ebenso ist alles Messianische in Jesu Selbstbewußtsein sekundär. Bestimmend für ihn waren die griechischen Ideen von Götterföhnen, da der Boden Nordgaliläas mit griechischen Ideen getränkt war. Dazu kam noch die Personifikation der göttlichen Weisheit in der Spruchliteratur und philonische Gedanken. Gottessohn wurde Jesus in der Ekstase! Auch Philo kannte die Ekstase als das letzte und höchste Mittel, sich zu Gott zu erheben.

Jesu Gemüt war auf die Ekstase angewiesen; er war ein unehe-liches Kind. Wenn er als Sohn Josephs eingeführt wird, so ist dies nicht vom Vater, sondern vom Stamme zu verstehen. „Ein in solcher Weise verwundeter Geist mag sich früh mit seinen Gedanken über die Wolken zu dem Gotte seiner Väter geflüchtet haben, der ihm Vater und Erlöser war von Ewigkeit. Von der schönsten Welt tausendfach angefochten, wird es ihn gemahnt haben, als öffne ihm ein himmlischer Vater unsichtbar tröstend die Arme. Die Einbildungskraft, die ja stets dem Menschen barmherzig das Joch der Notdurft lüftet, täuschte den Vaterlosen über die irdische Wehmut hinweg und reichte ihm das gefärbte Glas, wodurch er Welt und Leben in falschem Lichte sah. Auf die schwindelnde Höhe einer geistigen Vereinigung mit dem Vater im Himmel hatte ihn die ekstatische Erregung getragen.“ Hundertmal wurde er aus seinen Träumen herausgerissen und wieder nüchtern, um von neuem die irdische Bedürftigkeit zu empfinden: immer wieder zwang er durch Fasten, Wachen und Beten unter dem Sternenhimmel die Ekstase herbei.

„Jesus“, führt Noack aus, „hatte sein irdisches Geborensein übersprungen und sich zu der Vorstellung verstiegen, daß sein Ich früher als dieser lebendige Leib gewesen sei, in welchem er sichtbar auf der Bühne der Welt stand. Sein Ich sollte schon gelebt und geweset haben, bevor er hienieden lebte. . . . Dieses still gesponnene neue Vorstell-ungsgewebe verleibte sich mit seinem natürlich-persönlichen Ich. . . . Ein neues Ich hatte das alte, natürlich-leiblich-begründete Ich verdrängt.“

Auch Ehrgeiz war dabei im Spiele: der hohe Ehrgeiz, etwas zu sein bei Gott durch Aufopferung seines Ichs. Die Aufopferungsleiden-

schaft ist mit diesem Selbstbewußtsein gesetzt. Nach der johanneischen Grundschrift faßt Jesus den Todesentschluß nicht infolge äußerer Ereignisse. „Erst die jüngere evangelische Ueberlieferung ließ das Todeslos aus seinem Kampfe mit einer stumpfen Welt als unausweichliche Folge hervorgehen.“ In der Grundschrift ist es ein von Anfang an freiwillig übernommenes, mit der Rolle des Gottessohnes verknüpftcs Geschick. „Nur durch den begleitenden Todesgedanken konnte ein Leben, das in solchem schwindelnden Traume zwei Jahre lang fortlief, vom Taumel bewahrt bleiben. Die richtige Einsicht oder Ahnung, daß der Wandel eines Gottessohnes auf Erden keine Rolle für Jahrzehnte sei, war der notwendige Gegenpol in der Geistesstimmung Jesu, der sich dem Tode von vornherein ebenso vertraut gemacht hatte, wie seinem himmlischen Vater.“

Dieser Menschensohn — nach Noacks Deutung gleich „Sohn der Hoffnung“ — mutet der Menge zu, seinen reinen Traum für bare Wirklichkeit hinzunehmen. „Er eröffnete seine Botschaft vom Himmel an die Welt am Passahfeste des Jahres 35, mit einer Ausforderung an den sadduzäischen Tempeladel von Jerusalem.“ In die Zeit zwischen dem Abtreten des Johannes vom Schauplatz und dem Tode desselben fällt ein Besuch bei den Samaritern und sein Verweilen in der Umgebung seiner galiläischen Heimat. Beim Laubhüttenfest, im Herbst desselben Jahres, kommt es am Bezathateich in der Judäerhauptstadt zum Bruch mit den pharisäischen Sabbatgeboten. In der Folge soll dann der menschenfreundliche Brotsponder auf dem gaulanitischen Tafellande zum messianischen König ausgerufen werden, was er aber verschmäht. Zur Zeit der galiläischen Passahfeier im Jahre 36 prüft er in der Synagoge zu Kapernaum mit seinen geheimnisvollen Zauberworten vom wahren Lebensbrote die Herzen und Nieren derer, welche für die überschwängliche Weisheit vom fleischgewordenen Gottessohne reif wären. Am nächsten Laubhüttenfest wird in der Sionsstadt durch das Gleichnis vom guten Hirten, der sein Leben für die Schafe des Volkes Israel lassen will, ein letzter Sturm versucht. Aber die Gegner sind unerbittlich; sie verletzen ihn bis in die tiefste Tiefe seines Gemüts, indem sie ein auf Ehebruch ertapptes Weib zu ihm bringen und ihn fragen, was mit ihr zu machen sei.

Weil er immer von seiner himmlischen Sohnschaft redet, versuchen sie ihn zuletzt zu steinigen. Er entflieht vom Tempelfest nach dem Jordan-Wiegenland. Am nächsten Passahfest, 37, will er bei den alten Bergen des Josephsegens mit der Uebnahme seines Opfertodes als das rechte Passahlamm von der weltgeschichtlichen Bühne abtreten. Er bleibt verborgen, um von den Ausgesandten der Pharisäer nicht er-

mordet zu werden. In Bethanien erhält er den geheimnisvollen Besuch der Griechen, die ihn wohl zu einer messianischen Schilderhebung verleiten wollten; er läßt sich aber in seinem Todesplan nicht beirren. Die Fußwaschung bedeutet für die Jünger die Taufe mit Wasser, daß sie nachher die Geistestaufer empfangen könnten.

Judas, der verständnisinnige Bufenjünger, hilft ihm, daß er nicht als Abenteuerer aufgegriffen wird, indem er den „Verrat“ auf den Abend vor dem Passah inszeniert, sodaß Jesus, wie er gewollt, am Passahtag sterben kann. Für diesen Liebesdienst wurde er in der sekundären Ueberlieferung von dem Bufen des Herrn weggerissen und als Verräter gebrandmarkt.

XIII. Renan.

Ernest Renan. *La vie de Jésus.* 1863. Paris, Michel Lévy Frères. 462 S.
E. de Pressensé. *Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre.* Paris 1865. 684 S.
 Eine Reihe von Schriften aus der Anti-Renan-Literatur sind im Anhang verzeichnet.

Ernest Renan wurde 1823 zu Tréguier in der Bretagne geboren. Zum Priester bestimmt, trat er in das Seminar von St. Sulpice zu Paris ein, wurde aber dort durch die Lektüre der deutschen wissenschaftlichen Theologie zum Zweifler an der Wahrheit des Christentums und seiner Geschichte. Im Oktober 1845, kurz vor Empfang der Subdiakonatweihe, trat er aus und schlug sich zunächst als Privatlehrer durchs Leben. 1849 unternahm er mit staatlichen Mitteln eine Studienreise nach Italien, deren Ertrag seine Schrift *Averroës et l'Averroïsme* war (Paris 1852); 1856 wurde er Mitglied der Académie des inscriptions; 1860 erhielt er von Napoleon III. die Mittel zu einer Reise nach Phönizien und Syrien. Nach seiner Rückkehr, 1862, wurde er zum Professor der semitischen Sprachen am Collège de France ernannt. Aber die allgemeine Entrüstung, welche sein im folgenden Jahre erscheinendes *Leben-Jesu* hervorrief, zwang die Regierung, ihn seines Amtes zu entsetzen. Eine Stelle als kaiserlicher Bibliothekar schlug er aus und lebte als Privatmann, bis ihn die Republik 1871 wieder in seine Professur brachte. In Politik und Religion war seine Stellung gleich unklar. Katholik war er nicht mehr; das Freidenkertum war ihm zu plebejisch und im Protestantismus widerte ihn das Sektierertum an. So war er auch in der ersten Zeit nach dem Sturz des Kaiserreiches bald Royalist, bald Republikaner, bald Bonapartist. Eigentlich war er ein Skeptiker. Er starb 1892, von der Menge schon halb vergessen. Seine pomp hafte Beisetzung im Pantheon rief ihn in ihr Gedächtnis zurück.

Wie Strauß faßte Renan den Plan seines Lebens Jesu im Zusammenhang mit dem Plan einer allgemeinen Darstellung der Geschichte und des Dogmas der alten Kirche. Jedoch war seine Absicht rein historisch. Auf Grund der Geschichte eine neue dogmatische Anschauung zu entwickeln, wie Strauß es vorgehabt hatte, lag ihm fern. Er führte

diesen Plan auch durch: Les Apôtres erschien 1866; St. Paul 1869; L'Antéchrist 1873; Les Evangiles 1877; l'Eglise chrétienne 1879; Marc-Aurèle et la fin du monde antique 1881. Manche unter diesen Werken sind bedeutender als die Schrift, mit der er die Serie eröffnete; aber für die Welt existierte er doch nur als der Verfasser des Lebens Jesu.

Er entwarf es zu Ghaza und widmete es seiner Schwester Henriette, die bald darauf in Syrien starb und in Byblos begraben liegt.

Das erste Leben-Jesu für die katholische Welt! Sie war bisher von den zweieinhalb Menschenaltern Leben-Jesu-Forschung kaum berührt worden, am wenigsten die romanische. Straußens Werk war zwar ins Französische überseht worden¹⁾, hatte aber nur eine vorübergehende Bewegung und noch dazu nur in einem kleinen Kreise von Intellektuellen hervorgerufen. Nun erschien ein in französischem Geiste geschriebenes Buch, das der romanischen Welt den Ertrag der ganzen deutschen Forschung mit einem Schlage übermittelte!

Und es war nicht bloß ein Ereignis für die katholische Welt: Renans Leben-Jesu bedeutete ein Ereignis in der Weltliteratur. Er legte das Problem, das bisher nur die Theologen beschäftigt hatte, der ganzen gebildeten Welt vor. Aber nicht als Problem, sondern als eine Frage, die er durch Wissenschaft und ästhetisches Nachempfinden für sie gelöst hatte. Er bot ihnen einen Jesus dar, der lebte, den er als Künstler unter dem blauen Himmel Galiläas getroffen und mit begeisterten Griffel festgehalten hatte. Die Welt aber war ergriffen und glaubte Jesum zu schauen, weil sie mit Renan blauen Himmel, wogendes Saatenmeer, ferne Berge und leuchtende Lilien um den See Genesareth sah und mit ihm im rauschenden Schilf die ewige Melodie der Bergpredigt vernahm.

Freilich war das ästhetische Naturempfinden, welches dieses Leben-Jesu hervorgebracht hat, weder groß noch rein. Es bleibt ein Rätsel, wie die französische Kunst, die die Natur in der Malerei so herb und gewaltig, so im großartigsten Sinne objektiv erfasst, wie man es bei kaum einem andern Volke findet, sie in der Poesie fast nur lyrisch-sentimental, gemacht, subjektiv im schlechtesten Sinne empfindet. Renan macht hiervon ebensowenig eine Ausnahme wie Lamartine und Pierre Loti. Er betrachtet die Landschaft mit den Augen eines Dekorationsmalers, der darin Motive für ein lyrisches Stück sucht, das ihn beschäftigt. Aber das merkte die Menge nicht, weil sie die aufgepuhte Natur eben gewohnt und durch eine gewisse Lyrik so verbildet war,

¹⁾ La vie de Jésus de D. Fr. Strauss. Traduite par M. Littré 1840.

daß ihr die Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Gemachten abging. Und diejenigen, die es hätten merken können, waren so erstaunt und ergriffen, Jesum in Galiläa zu schauen, daß sie sich dem Zauber eben hingaben.

Zu diesem gekünstelten Naturempfinden nahm man noch viel anderes mit in Kauf. Es gibt kaum ein Werk, das so von Geschmacklosigkeiten — und der grauenhaftesten Art — wimmelt, wie Renans Leben-Jesu. Es ist „christliche Kunst“ im schlechtesten Sinne des Wortes, Wachsfigurenkunst. Den sanften Jesus, die schönen Marien und die minniglichen Galiläerinnen, die das Gefolge des „charmanten Tischlers“ bilden, hat er miteinander aus den Schaufenstern der christlichen Kunsthandlungen der Place St. Sulpice gestohlen. Dennoch ist es ein Wunderwerk. Es verlekt und zieht wieder an. Ganz fertig wird man nie damit, und übertroffen wird es auch kaum jemals werden, denn die Natur geizt mit den Menschen, die so schreiben können, und nur selten wird ein Buch so als Kind der Begeisterung geboren, wie das Werk, das Renan dort auf Galiläas Hügeln entwarf.

Gleich die Darlegung über die Quellen des Lebens Jesu ist ein literarisches Meisterstück. Wie spielend macht er sein Publikum mit den Forschungen der Strauß, der Baur, der Reuß und der Colani bekannt. Er deduziert nicht, sondern läßt die Erkenntnisse in plastischer Gestalt vor dem Leser erstehen, der alsbald in der neuen Welt als in einer bekannten wandelt. Seine Plastik ist nicht hart; alles ist durch die Kunst der Uebergänge, die Wagner in einem Briefe als die höchste preist, in Lust und Atmosphäre gehüllt. Aber auch wieviel Trug und Verhüllung in dieser Kunst! Mit wenigen Strichen hat er die Stellung der Synoptiker zu Johannes gezeichnet. Die Alternative ist gestellt; man meint, es gäbe nichts zwischen diesem Ja oder Nein. Nun beginnt das kunstreiche Zurückmodulieren. Die Reden des Johannes sind unhaltbar; denn so kann der historische Jesus nicht gesprochen haben. Aber die historischen Angaben? Er erklärt sich besiegelt durch die — plastische Darstellung der Leidensgeschichte. Züge wie: „Es war Nacht“, „Sie hatten aber ein Kohlenfeuer angezündet“, „der Rock war ungenäht“, können nicht erfunden sein. Also muß dieses Evangelium irgendwie auf den Busenjünger zurückgehen. Vielleicht, fast sicher, wurde er, da er als Greis die andern Evangelien las, durch gewisse Ungenauigkeiten unangenehm berührt, und konnte sich dazu noch verlekt fühlen, daß man ihm in der Geschichte Jesu einen zu kleinen Platz anwies. Er fing an, eine Menge von Sachen zu diktieren, die er besser wußte als die andern, zugleich mit der Absicht zu zeigen, daß in vielen Fällen, wo man nur von Petrus sprach,

er auch figurirt hatte, und zwar an erster Stelle. Zuweilen war die Erinnerung ganz frisch, zuweilen alteriert. Als er die Reden schrieb — wenn er sie geschrieben hat — hatte er den See Genesareth und die „reizenden“ Gespräche, die er an seinen Ufern vernommen hatte, vergessen. Er lebte ja in einer ganz andern Welt. Mit den Ereignissen des Jahres 70 war ihm die Hoffnung auf die Wiederkunft seines Meisters entschwunden. Das Jüdische fiel von ihm ab, und da er noch jung war, lebte er sich in die synkretistische, philosophische und gnostische Welt ein, die ihn zu Ephesus umgab. So nahm auch die Gedankenwelt Jesu für ihn eine neue Gestalt an, obwohl man die Reden doch lieber als das Werk der Schule fassen möchte. Aber eigentlich bleibt Johannes doch der beste Biograph. Oder besser gesagt: Alle Evangelien sind zwar Biographien, aber legendarische Biographien, wenn sie auch aus dem ersten Jahrhundert stammen. Die Texte müssen interpretirt werden, und zwar durch den Geschmack. Man muß sie mit Sanftmut nötigen, bis sie sich einander nähern und sich zu einer Einheit zusammenschließen, in der sich alle Angaben glücklich verschmelzen.

Wie man dies macht, zeigt Renan später bei der Schilderung des Todes Jesu: „Plötzlich“, erzählt er, „tat Jesus einen schrecklichen Schrei, bei dem die einen vernahmen: ‚Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist!‘, den die andern aber, mehr auf die Erfüllung der Prophezeiungen bedacht, mit den Worten: ‚Es ist vollbracht‘ wiedergaben.“

Die authentischen Worte Jesu offenbarten sich gewissermaßen von selbst! Sowie man sie in dem Chaos ungleichmäßiger Ueberlieferung berührt, fühlt man sie vibrieren. Sie kommen alsbald und stellen sich an ihren Ort, wo sie dann ihre wundervolle Plastik erhalten. Für denjenigen, welcher auf dem Heimboden Jesu das Leben des Meisters schreibt, sind die Evangelien weniger Urkunden als Motive zu Offenbarungen. „Ich hatte“, bekennt Renan, „ein fünftes Evangelium vor meinen Augen, zerfetzt, aber noch lesbar, und von da an erblickte ich durch die Berichte des Matthäus und Markus hindurch statt eines abstrakten Wesens, von dem man behauptete, es habe nie existirt, ein wunderbares Menschenantlitz mit Leben und Bewegung.“ Diesen Jesus des fünften Evangeliums will er schildern.

Dabei soll sich der Leser durch die Aufregung über die Wunderfrage nicht aus der Stimmung bringen lassen. Der Verfasser will weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit von Wundern bestreiten, sondern redet nur als Historiker. „Wir sagen nicht: Das Wunder ist unmöglich! Wir sagen: Es hat bis jetzt kein konstatiertes Wunder gegeben.“

Von einem historischen Plan ist natürlich bei dem von Renan beobachteten Verfahren keine Rede. Jedes Wort fügt sich da ein, wo es eben am besten paßt. Keines wird übergangen; aber auch keines erscheint in seiner historischen Situation. Mit den einzelnen Szenen schaltet er in schrankenloser Willkür! So darf die Anfrage der Mutter Jesu erst in der letzten Periode des Lebens Jesu erfolgen, weil sie zu der Harmlosigkeit der ersten Zeit nicht paßt. Gewisse Auftritte werden aus der letzten Periode in die erste versetzt, weil sie für die letzte nicht düster genug sind. Andere wieder werden zu Verallgemeinerungen mißbraucht. Es genügt nicht, daß Jesus einmal auf dem Esel ritt, wobei die Jünger im Freudenrausche die Kleider auf den Weg breiteten: nach Renan ritt er schon in Galiläa immer auf einem Maultier, „diesem im Orient so sanften und sicheren Reittier, dessen großes schwarzes Auge, mit langen Wimpern beschattet, viel Sanftmut hat“. Zuweilen entfalteten dann die Jünger um ihn einen ländlichen Pomp mit ihren Kleidern, die die Stelle der Teppiche vertraten. Sie legten sie auf das Maultier, welches ihn trug, oder breiteten sie vor ihm auf dem Wege aus.

Nichtsagende Szenen werden von Renan umständlich geschildert, wichtige oft kaum gestreift. „Eines Tages sogar“, heißt es bei der Schilderung des ersten Jerusalemaufenthaltes, „soll ihn, wie man sagt, der Zorn übermannt haben; er schlug die unwürdigen Händler mit der Peitsche und stieß die Tische um.“ Dies die Art, wie die Tempelreinigung eingefügt wird. Auf diese Weise kann man auch ein Wunder einschmuggeln, ohne sich weiter darüber zu erklären. Das Canawunder wird durch folgende unauffällige Wendung in die Schilderung der glücklichen galiläischen Zeit verwoben: „Eines seiner Wunder tut Jesus, um eine kleinstädtische Hochzeitsgesellschaft zu erheitern.“

Ein Vorspiel leitet dieses Leben-Jesu ein. Der Herr hat nämlich in Galiläa gewohnt, ehe er zum Täufer kam. Als er von dessen Erfolgen hörte, begab er sich mit seiner kleinen Schule zu ihm. Beide Meister waren jung; Jesus wurde der Nachahmer des Täufers. Zum Glück verschwand dieser bald vom Schauplatz, denn sein Einfluß auf Jesus war in gewissem Sinne verderblich. Der galiläische Meister stand im Begriff, die sonnige Religion, welche ihm seine einzige Lehrmeisterin, die lachende und großartige Natur der Heimat gegeben hatte, zu verlieren und ein finsterner jüdischer Sektierer zu werden. Aber dies alles fiel wieder von ihm ab, als er nach Galiläa zurückkehrte. Er wurde wieder er selbst. Das einzige, wovon er bei Johannes profitiert hatte, war eine gewisse Predigtunterweisung gewesen. Er hatte von ihm gelernt, wie man auf Massen wirkt. Von jenem Augenblicke

an predigt er mit viel mehr Kraft und zwingt sich der Menge gewissermaßen auf.

Mit der Rückkehr nach Galiläa setzt der erste Akt des Stückes ein. Die Geschichte des aufblühenden Christentums ist ein Pastorale. Voll Ingrimms schreibt Bauer in seinem „Philo, Strauß und Renan“: „Renan zugleich Dichter des Stückes, Regisseur und Theaterdirektor, gibt das Zeichen zum Anfang und auf seinen Wink werden die elektrischen Lichter mit neuer Leuchtkraft genährt, steigen die bengalischen Flammen auf, wird das Gaslicht höher geschraubt und, während die Flöten und Schalmeyen des Orchesters die Introduction anstimmen, lagert sich das Volk zwischen den Gebüsch und am Ufer des Sees.“

Sie war auch so zutraulich, diese sanfte und friedvolle Gesellschaft der galiläischen Fischer. Und er, der junge Tischler, zauberte für ein Jahr das Reich Gottes auf die Erde, durch die unendliche Sanftheit, die von ihm ausging. Eine Gruppe von Männern und Frauen, alle von demselben Geiste jugendlicher Unberührtheit und naiver Unschuld bewegt, hingen ihm an und sagten: Du bist der Messias. Von den Frauen wurde er mehr geliebt als er selbst liebte; aber aus „Leidenschaft“ für die Glorie seines Vaters zog er diese herrlichen Geschöpfe (*belles créatures*) an sich heran und litt, daß sie ihm und Gott dienten. Drei oder vier ergebene Galiläerinnen begleiteten ihn immer und stritten sich um das Vergnügen (*le plaisir*), ihn zu hören und zu pflegen. Einige unter ihnen waren reich und setzten durch ihr Vermögen den „reizenden“ Propheten in Stand zu leben, ohne sein Handwerk auszuüben. Am ergebensten war ihm die Magdalenerin, deren zerrütteter Organismus durch die reine und sanfte Schönheit (*par la beauté pure et douce*) des jungen Rabbi geheilt worden war.

So zog er auf dem langbewimperten, sanften Maultier von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf. Die „köstliche Theologie der Liebe“ (*la délicieuse théologie de l'amour*) gewann ihm alle Herzen. Seine Predigt war sanft und mild (*suave et douce*), voll von Natur und dem Duft des Landes. Wohin er kam, war ein Fest. Bei Hochzeiten war er gerngesehener Gast; zu den Gelagen, die er gab, wurden die Courtesane und der gute Zachäus geladen.

„Das war“, bemerkt Noack, „die Mumie des galiläischen Landrabbinen, die der Franzose in lebensvoller Haltung, in strahlendem Glanze des Weltbeglückungstrebens und in rührendem Schein des Dulderschicksals auf die Bühne brachte.“

Auf der Passahfestreise am Ende dieses ersten Jahres kommt Jesus in Konflikt mit den Hauptstadtrabbinen. Der „reizende Lehrer, der allen verzieh, wenn sie ihn nur liebten“, fand in Jerusalem

Leute, auf die sein Zauber nicht wirkte. Als er nach Galiläa zurückkehrte, „hatte er seinen jüdischen Glauben vollständig verloren, und eine revolutionäre Blut loderte in ihm“. Der zweite Akt beginnt. „Die Sache wird ernster und düsterer und Straußens Schüler läßt die Flammen seiner Bühne niedriger schrauben“¹⁾. Der „reizende Moralist“ von ehemals ist ein transzendenter Revolutionär geworden. Bisher hatte er das Reich Gottes ganz natürlich, durch Belehrung und Einwirkung auf Menschen, zur Herrschaft bringen wollen. Die jüdische Eschatologie stand im fernen Hintergrund. Jetzt macht er mit ihr Ernst. Eine Weltrevolution muß kommen, damit er triumphiere. Die Spannung zwischen seinen rein ethischen und diesen eschatologischen Gedanken macht von nun an die Kraft seines Wortes aus. Vorbei die Unbefangenheit, vorbei die Freude!

Der Charakter des Helden selbst trübt sich. Um sich zu behaupten, wird er Wundertäter. Zwar hatte er schon vorher zuweilen unschuldige Künste gebraucht, um Eindruck zu machen, unschuldige Künste, wie sie später auch Jeanne d'Arc anwandte²⁾. So hatte er sich den Anschein gegeben, intime Gedanken desjenigen, den er gewinnen wollte, zu kennen, oder er hatte ihn an irgend einen Umstand, der seinem Herzen teuer war, erinnert. Er ließ die Leute bei dem Glauben, daß eine Art von Offenbarung ihn von gewissen Dingen in Kenntnis setzte. Zuletzt raunte man sich zu, er unterhielte sich auf den Bergen mit Moses und Elias. Aber die Rolle, mit der er vorher bloß gespielt hatte, sieht er sich jetzt gezwungen, im Ernst zu übernehmen. Gegen seinen Willen kommt er dazu, sein Werk auf das Wunder zu gründen. Er muß wählen: entweder auf seine Mission verzichten oder Thaumaturg werden. So gab er sich denn dazu her, in manchen Wundern eine aktive Rolle zu spielen. Verständnisvolle Freunde halfen ihm dazu. In Bethanien ging etwas vor, das wie eine Auferstehung angesehen wurde. Vielleicht war dieses Wunder von Lazarus inszeniert worden. Schwer krank hatte er sich als einen Toten umwickeln lassen. Die Schwestern riefen Jesum und brachten ihn an das Grab, worein sie ihn gelegt hatten. Er wollte den Freund noch einmal sehen, und da er schmerzzerfüllt über ihn rief, trat dieser heraus. Warum sollen die Geschwister davor zurückgeschreckt sein, für den Meister, an dessen Wunder sie ja glaubten, ein Wunder zu schaffen? Wo war denn sein „verehrter Meister“ Strauß, als Renan unter die Rationalisten fiel?

So spielte Jesus seine Rolle achtzehn Monate, von Ostern 31 bis Laubhütten 32. Wie war der sanfte Meister der Bergpredigt verändert!

¹⁾ Bruno Bauer in „Philo, Strauß und Renan“.

²⁾ Renan schreckt vor dieser geschmacklosen Parallele nicht zurück.

Seine Rede wird hart. In der Synagoge zu Kapernaum treibt er die Menge von sich durch die anstößigen Worte vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes. Das „sehr Materialistische des Ausdrucks“, das bei ihm immer den natürlichen Gegenpol des „sehr Idealistischen des Gedankens“ gebildet hatte, tritt immer stärker hervor. Zwar war sein Reich Gottes im Grunde noch immer das Reich der Armen, das Reich der Seele, das große geistige Reich; aber er verkündet es jetzt als das Reich der Apokalypsen. Und doch, in dem Augenblick, wo er alles auf eine übernatürliche Erfüllung zu stellen scheint, schafft er mit seltener Sicherheit des Blicks die Basis für eine dauerhafte Kirche: er gründet das Institut der Zwölfe und stiftet das Gemeinschaftsmahl. Es ist nämlich sicher, daß das „Abendmahl“ nicht erst an jenem letzten Abend eingesetzt wurde, sondern daß er mit den Seinen schon seit der zweiten galiläischen Periode jenen mysteriösen Ritus des Brotbrechens übte, der das Symbol seines Todes enthielt.

Jetzt ist er von allem Irdischen losgelöst. Nichts existiert mehr für ihn. Ein merkwürdiges Sehnen nach Verfolgung und nach Martyrium hat ihn ergriffen. Dabei ist es nicht der Entschluß, irgendwie eine Sühnetat für sein Volk zu vollbringen, der ihn mit dem Todesgedanken vertraut macht, sondern er wird ihm nahe gebracht durch die Erkenntnis, daß er sich auf einer Bahn befindet, wo er seine Rolle nur noch wenige Monate oder Wochen durchführen kann. So macht er sich, äußerlich ein Held, innerlich aber halb gebrochen, weil er von seiner Bahn abgekommen, auf den Weg nach Jerusalem. Das treue, sanfte, langbewimperte Maultier trägt ihn unter dem Jubel der Menge durch das Tor der Hauptstadt.

Der dritte Akt beginnt; die Bühne ist dunkel und wird immer dunkler, bis zuletzt durch das Dunkel der Szene nur noch eine Frauengestalt durchschimmert, die vor dem Grabe in höchstem Schmerz durch die Vision dem Geliebten das Leben zurückgeben soll. Dunkel wurde es in der Seele der Jünger und in der des Meisters. Die leidenschaftliche Eifersucht zwischen Judas und Johannes machte den einen zum Verräter. Jesus aber kämpfte seine schwere Stunde in Gethsemane durch. Einen Augenblick erwachte die menschliche Natur in ihm; alles was er abgetötet hatte, womit er fertig zu sein glaubte, erstand wieder lebendig vor dem Menschen, der dort auf dem Boden lag. „Erinnerte er sich der klaren Brunnen Galiläas, an denen er sich hätte erfrischen können? des Weinstocks und des Feigenbaums, unter denen er hätte rasten können? der Jungfrauen, die vielleicht eingewilligt hätten, ihn zu lieben? Bedauerte er seine zu erhabene Natur? Ein Opfer seiner

Größe, vergoß er Tränen nicht der einfache Handwerker von Nazareth geblieben zu sein? Man weiß es nicht!" —

Er ist tot. — Als stünde er auf dem Père-Lachaise, mit dem Nachruf für ein Membre de l'Institut beauftragt, redet ihn Renan an: „Ruhe jetzt in deiner Glorie, edler Bahnbrecher. . . . Du Sieger über den Tod, ergreife Besitz von deinem Reiche, in das dir, auf der Königsstraße, die du gebahnt hast, Jahrhunderte von Anbetern folgen werden.“

Klingelzeichen. Der Vorhang beginnt zu fallen; die Klappstühle gehen in die Höhe. Raum hört man noch den Epilog: „Jesus wird nicht übertroffen werden. Sein Kultus wird sich immerfort verjüngen; seine Legende wird endlos Tränen hervorrufen; seine Leiden werden die besten Herzen erweichen; alle Jahrhunderte werden es verkünden, daß unter den Menschensohnen kein größerer geboren ist als Jesus.“

Das Buch erlebte acht Auflagen in drei Monaten. Nicht minder großen Erfolg hatten die Gegenschriften. Die von Freppel erschien schon 1864 in zwölfter Auflage¹⁾. Ihre Zahl war Legion. Was eine Soutane trug und eine Feder rühren konnte, focht wider Renan, die Bischöfe in der ersten Reihe. Der Ton war nicht immer sehr vornehm und die Logik nicht immer sehr tief. Für die meisten kam es nur darauf an, die Gottheit Christi²⁾ und das Wunder zu retten, was sie mit dem Nachweis der groben Selbstwidersprüche im Werke Renans getan zu haben glaubten. Zuweilen aber auch vernimmt man in diesen Widerlegungen die Stimme eines vornehmen sittlichen Bewußtseins, welches das Grundübel des Werkes, die innere sittliche Haltlosigkeit der Weltanschauung des Verfassers, erkannt hat³⁾. Freilich, für manche genügte die einfache Refutatio nicht; man hätte gerne Maßregeln gegen Renan gesehen. Einer der erbittertsten Gegner, Amadée Nicolas, rechnet im Anhang seiner Streitschrift aus, zu welcher Maximalstrafe die bestehenden Bestimmungen gegen den Freigeist Handhabe böten, und will das Gesetz vom 25. März 1822 angewandt wissen, nach welchem ihm „wegen Schmähung oder Lächerlichmachung einer vom Staat anerkannten Religion“ fünf Jahre Gefängnis zukämen⁴⁾.

¹⁾ Charles Emile Freppel (Abbé), Professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan. 148 S. Paris 1848.

Henri Lasserres Streitschrift „L'évangile selon Renan“ zählte in demselben Jahre 1864 gar schon vierundzwanzig Auflagen.

²⁾ Lettre pastorale de Monseigneur l'Archevêque de Paris (Georges Darboy) sur la Divinité de Jésus-Christ et Mandement pour le carême de 1864.

³⁾ Siehe z. B. Félix Antoine Philibert Dupanloup, Evêque d'Orléans, Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours. Paris 1864. 141 S.

⁴⁾ Amadée Nicolas, Renan et sa Vie de Jésus sous les rapports

Für Renan traten ein: der *Siècle*, die *Débats*, damals die erste Zeitung Frankreichs, und der *Temps*, in welchem Scherer fünf Artikel über das Werk veröffentlichte. Sogar die *Revue des Deux Mondes*, die einst ihre warnende Stimme gegen Strauß erhoben hatte, ließ sich mit fortreißen und nahm in ihrer Augustnummer von 1863 eine kritische Analyse von Havet auf, der Renans Unternehmen als eine große Tat pries und nur die Inkonssequenzen tadelte, mit denen er das Radikale seines Unternehmens zu mildern versucht¹⁾ hatte. Später änderte die *Revue* ihre Stellung und trat auf die Seite der Gegner.

Im protestantischen Lager empfand man das Unwürdige der sentimentalischen Glaspur, welche Renan seinem Werke gegeben hatte, damit es vor dem Volke in lebendigen Farben schillerte, noch stärker als im katholischen. In vier wundervollen Briefen stellte Athanase Coquerel d. J. den Autor darüber zur Rede²⁾. Vom Standpunkte der wissenschaftlichen Orthodoxie aus verurteilte ihn E. de Pressensé³⁾ und widerlegte ihn alsbald durch ein groß angelegtes *Leben-Jesu*⁴⁾. Ihm widersprach Albert Réville, der die kritische Leistung Renans anerkannt wissen wollte⁵⁾.

Im allgemeinen aber war die junge französische kritische Theologie, was man die Straßburger Schule nannte, von Renan enttäuscht. Ihr Sprecher war Colani. „Das ist nicht der Christus der Geschichte“, schreibt er 1864 in der *Revue de Théologie*, „der Christus der Synoptiker: es ist der Christus des vierten Evangeliums, aber ohne seinen metaphysischen Heiligenschein und mit einem Pinsel übermalt, welcher gar auffällig getränkt ist zugleich mit dem melancholischen Blau der

moral, légal et littéraire. Appel à la raison et la conscience du monde civilisé. Paris-Marseille 1864.

¹⁾ Ernest Havet, Professeur au Collège de France, *Jésus dans l'histoire. Examen de la Vie de Jésus par M. Renan. Extrait de la Revue des Deux Mondes.* Paris 1863. 71 S.

²⁾ Zwei französische Stimmen über Renans *Leben-Jesu* von Edmond Scherer und Athanase Coquerel d. J. Ein Beitrag zur Kenntniss des französischen Protestantismus. Regensburg 1864.

³⁾ E. de Pressensé, *L'école critique et Jésus-Christ. A propos de la vie de Jésus de M. Renan.*

⁴⁾ E. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre.* Paris 1895. 684 S. Im übrigen ist der Plan des Werkes dem Renans gleich. Er teilt das Leben Jesu in drei Perioden: 1. Le temps de la faveur publique; 2. La période de lutte; 3. La grande semaine. Mort et victoire. Als Einleitung dient der Darstellung eine große Abhandlung über das Uebernatürliche (Le surnaturel), die den supranaturalistischen Standpunkt des Verfassers zum Ausdruck bringt.

⁵⁾ Albert Réville, *La vie de Jésus de Renan devant les orthodoxes et devant la critique.* 1864. Zwei Auflagen in demselben Jahr.

modernen Poesie, dem Rosa der Idylle des achtzehnten Jahrhunderts und einer grauen Moralphilosophie, die von Larochefoucauld herzustammen scheint.“ „Indem ich diesem Empfinden Ausdruck gebe“, fährt er fort, „glaube ich im Namen desjenigen Kreises zu sprechen, den man die neue protestantische Theologie oder die Straßburger Schule nennt. Wir haben Herrn Renans Buch mit einem sympathischen Interesse geöffnet; geschlossen haben wir es mit einer lebhaften Enttäuschung“¹⁾.

Die Straßburger Theologie hatte ein Recht sich über Renan zu beklagen, denn er hatte ihre Saat zerstampft. Sie hatte eben angefangen, die Aufmerksamkeit zu erregen und als eine stille, sicher wirkende Kraft das gesamte französische Geistesleben zu beeinflussen. Sainte-Beuve hatte auf die Reuß, die Colani, die Réville und die Scherer hingewiesen. Zu ihnen gehörten noch Michel Nicolas von Montauban und Gustave d'Eichthal. Neffzer, der Redakteur des Temps, zugleich ein Prophet der kommenden politischen Ereignisse, verfocht ihre Sache in der Pariser literarischen Welt. Die damalige Revue Germanique, deren Einfluß auf die französische Literatur man nicht hoch genug anschlagen kann, war ihr Bundesgenosse. Da kam Renan, regte die öffentliche Meinung auf, knüpfte alles, was Kritik und religiöse Aufklärung hieß, an seinen Namen und diskreditierte es. Durch die unzeitige und allzuglatte Popularisierung der Gedanken der kritischen Schule machte er ihre stille Arbeit zu nichts. Die Sensation, die sein Buch erregte, verschlang die Arbeit jener edlen und vornehmen Geister, die nun in einen Kampf mit der aufgeregten Pariser Orthodogrie verwickelt wurden, in dem sie sich nur mit Mühe behaupten konnten. Bis auf den heutigen Tag bildet Renans Buch das größte Hindernis jeder tieferen religiösen Aufklärung in Frankreich.

Die Aufregung, die es bei seinem Erscheinen jenseits des Rheines hervorrief, war kaum geringer als in Paris. In einem Jahre erschienen fünf verschiedene deutsche Uebersetzungen. Auch viele französische Gegenschriften wurden übertragen²⁾. Die deutsche katholische Presse regte sich maßlos auf³⁾; die protestantische war maßvoll, anerkennend und wagte

¹⁾ P. Colani, Pasteur, Examen de la vie de Jésus de M. Renan. Revue de Théologie. Strasbourg. In Separatdruck. 74 S. 1864. Strasbourg-Paris.

²⁾ Laffère, Das Evangelium nach Renan. Deutsch. München 1864.

Freppel, Kritische Beleuchtung der G. Renanschen Schrift. Deutsch von Rallmus. Wien 1864.

Siehe auch: Lamy, Prof. der theol. Fakultät der kathol. Universität Löwen, Renans Leben-Jesu vor dem Richterstuhle der Kritik. Uebersetzt von Aug. Rohling, Priester. Münster 1864.

³⁾ Dr. Michels, Renans Roman vom Leben Jesu. Eine deutsche Antwort auf eine französische Blasphemie. Münster 1864.

sogar ihre Bewunderung für das Historische an der Leistung auszusprechen. Benschlag ¹⁾ sah in Renan einen Fortschritt über Strauß hinaus, sofern nach ihm das Leben-Jesu, wie es die Evangelisten erzählen, zwar in keiner Weise übernatürlich, aber doch geschichtlich ist. Für eine gewisse Theologie war also Renan der Befreier von Strauß; besonders hoch rechnete man ihm die sophistische Rettung des vierten Evangeliums an. Weissfächer sprach sich bewundernd aus. Strauß, weit davon entfernt, das „Leben Jesu für das deutsche Volk“, mit dem er damals beschäftigt war, gegen eine leichtfertige und frivole französische Behandlung des Gegenstandes zu richten, wie man es manchmal liebt, grüßte Renan in der Vorrede als einen geistesverwandten Kämpfer und reichte ihm „über den Rhein hinüber die Hand“.

Unbeugsam blieb Luthardt ²⁾. „Wo liegt Renans Fehler?“, fragt er. „Es fehlt ihm das sittliche Bewußtsein.“

Das ist recht geurteilt. Weil er dieses sittliche Bewußtsein nicht

Dr. Sebastian Brunner, *Der Atheist Renan und sein Evangelium*. Regensburg 1864.

Albert Wiefinger, *Aphorismen gegen Renans Leben-Jesu*. Wien 1864.

Dr. Martin Deutlinger, *Renan und das Wunder*. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik. München 1864.

Dr. Daniel Bonifacius Haneberg, *Ernest Renans Leben-Jesu*. Regensburg 1864.

¹⁾ Willibald Benschlag, Doktor und Professor der Theologie, *Ueber das Leben-Jesu von Renan*. Vortrag, gehalten zu Halle a. S. den 13. Januar 1864. Berlin.

²⁾ Chr. Ernst Luthardt, Doktor und Professor der Theologie, *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu*. Eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel d. J., Scherer, Colani und Keim. Vortrag. Leipzig 1864.

Von den übrigen protestantischen Gegenschriften wären zu nennen:

Dr. Herm. Gerlach, *Gegen Renans Leben-Jesu*. 1864. Berlin. 94 S.

Br. Lehmann, *Renan wider Renan*. An die Gebildeten des deutschen Volks. Vortrag. Zwickau 1864.

Friedrich Baumer, Schwarz, Strauß, Renan. Vortrag. Leipzig 1864.

John Cairns, Dr. theol., *Falsche Christi und der wahre Christus, oder Verteidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauß und Renan*. Ein Vortrag, gehalten vor der National-Bibelgesellschaft. Aus dem Engl. übersetzt. Hamburg 1864.

Bernhard ter Haar, Dr. theol. und Prof. zu Utrecht, *Zehn Vorlesungen über Renans „Leben-Jesu“*. Deutsch von H. Doermer. Gotha 1864.

Paulus Cassel, Professor und Lizenziat der Theologie, *Bericht über Renans Leben-Jesu*. Berlin 1864. 73 S.

J. J. van Ofterzee, Doktor und Professor der Theologie zu Utrecht, *Geschichte oder Roman? Das Leben-Jesu von Ernst Renan vorläufig beleuchtet*. Aus dem Holländischen. Hamburg 1864.

hatte, hat er nicht scharf sehen wollen, wo er mußte. Eine große Unwahrhaftigkeit zieht sich vom Anfang des Buches zum Ende. Renan will den Christus des vierten Evangeliums schildern und glaubt nicht an die Authentie und die Wunder desselben. Er will ein wissenschaftliches Werk schreiben und denkt an das große Publikum, auf das er wirken soll. So hat er zwei Werke ineinandergeschweißt. Der Historiker verzeiht es ihm schwer, daß er dem Problem der Entwicklung Jesu, auf das er durch seine starke Betonung der Eschatologie geführt wurde, nicht tiefer nachgegangen ist und an Stelle der Lösung romanhafte Phrasen bot.

Dennoch wird dieses Werk Deutschen und Franzosen immer etwas bleiben. Der Deutsche wird davon oft fast bis zur Urteilslosigkeit fasziniert, weil er darin deutsche Gedanken in fremder und neuer Form findet. Umgekehrt entdeckt der Franzose hinter der ihm gewohnten, hier so meisterhaft gehandhabten Form, Ideen einer fremden Welt, die er sich nie assimilieren kann und die ihn doch immer wieder anzieht. In diesem Doppelcharakter liegt der unvergängliche Zauber des Buches.

Und seine Schwäche? Daß es von einem geschrieben, dem das Neue Testament zuletzt doch etwas Fremdes war, der es nicht von Jugend auf in der Muttersprache gelesen, nicht in jener einfachen reinen Welt lebte und atmete, sondern sie mit Sentimentalität parfümieren mußte, um sich darin wohl zu befinden.

XIV. Die liberalen Leben-Jesu.

David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864. 631 S.

Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu. Berlin 1865. 223 S. Beilage S. 224 bis 240: Der Schenkelsche Handel in Baden. (Verbesserter Abdruck aus Nr. 441 der National-Zeitung vom 21. Sept. 1864.)

Die Halben und die Ganzen. 1865.

Daniel Schenkel. Das Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864 (1. und 2. Aufl.). 405 S. 4. Aufl. mit einem Vorwort gegen Straußens „Der alte und der neue Glaube“. 1873.

Karl Heinrich Weizsäcker. Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Gotha 1864. 580 S. 2. Aufl. 1901.

Heinrich Julius Holtzmann. Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863. 514 S.

Theodor Keim. Die Geschichte Jesu von Nazara. 3 Bde. Zürich.

I. Bd. 1867. 446 S. II. Bd. 1871. 616 S. III. Bd. 1872. 667 S.

Die Geschichte Jesu. Zürich 1872. 398 S.

Karl Hase. Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen. Leipzig 1876. 612 S.

Willibald Benschlager. Das Leben Jesu. Erster, untersuchender Teil. 1885. 450 S. Zweiter, darstellender Teil. 1886. 495 S. 2. Aufl. 1887—88.

Bernhard Weiss. Das Leben Jesu. 1. Aufl. 2 Bde. 1882. 2. Aufl. 1884. Erster Band, bis zur Täuferanfrage, 556 S. Zweiter Band 617 S.

„Ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie Renan eines für Franzosen geschrieben hat, ist alles was ich wünsche“, sagt Strauß am Ende der Vorrede seines neuen Leben-Jesu. Er irrte sich. Trotz seines Titels wurde dies Buch kein Volksbuch. Es bot nichts Neues, und das, was es bot, nicht so, daß es Volksgut werden konnte. Zwar war auch Strauß ein Künstler, wie Renan. Aber er arbeitete nicht mit der effekthaschenden Phantasie des Romanschreibers: seine Kunst war schlicht und herb, nicht vom Volk, sondern nur von wenigen zu begreifen. Das Volk aber verlangt etwas Ganzes, etwas das lebt. Renan hatte ihnen eine lebendige Theaterfigur gegeben und sie hatten ihm dafür gedankt. Das konnte Strauß nicht.

Schon die Einteilung des Werkes ist die denkbar unglücklichste. In seinem ersten Buch, „Das Leben-Jesu“ betitelt, will er die einigermassen

historisch gesicherten Nachrichten so gut es geht zu einer einheitlichen Darstellung verbinden; in einem zweiten die „Mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung“ schildern. Zuerst also reißt er den Epheu und die blühenden Schlinggewächse vom Baum herunter, der nun in zerfressener und vermoderter Rinde dasteht: dann heftet er das Abgewelfte wieder an den Stamm und schildert die Art, Herkunft und das Wachstum jeder einzelner Gattung.

Wie war doch das Unternehmen von 1835 so ganz anders, so viel lebendiger gewesen! Dort hatte Strauß Stamm und Schlinggewächs nicht geschieden. Nur ahnend erfaßte man die strebende Gewalt, die diese rankende Pracht trug. Hinter den wallenden Sagennebeln war zuweilen die Riesengestalt Jesu wie von einem Blitz erleuchtet sichtbar geworden. Es war kein vollständiges und auch kein einheitliches Bild gewesen. Aber reich war es gewesen, reich an hingeworfenen Gedanken, reich an Widersprüchen, aus denen sich die Phantasie einen Jesus schaffen konnte. Nun fehlt dem zweiten Werk gerade jener Reichtum. Strauß will positiv darstellen. Bei dem unvermeidlichen Systematisieren und Schablonisieren muß er aber die genialsten Gedanken von ehedem verwerfen, weil sie sich nirgends einpassen wollen; andere werden entstellt; andere abgeschliffen.

Es fehlt auch jene ursprüngliche Vollkommenheit, die wir nur da finden, wo die Gedanken sich in Maienlaub und Maienblüte darstellen. Die Schilderung ist nicht mehr spontan, sondern man fühlt, daß Strauß Gedanken entwickelt, die er so und so oft durchgedacht hat, die mit ihm gereift, mit ihm gealtert sind und nun in einer gewissen Erstarrung ihre definitive Form gefunden haben. Keine nur angedeuteten verheißungsvollen Möglichkeiten tanzen mehr in bunter Reihe in dieser Dialektik umher; es ist ein vernünftiges, allzu vernünftiges Werk. Renan hatte etwas vor Strauß voraus: er schrieb sein Leben-Jesu, als ihm der Stoff selbst noch neu, fast fremd war, und in ihm intensive neue Empfindungen erregte.

Zu einem Volksbuch fehlt dem Werke noch jenes lebendige Durcheinander von Reflexion und Geschichte, ohne welches das Volk keine Geschichte begreifen kann. Diesen Reichtum hatte das erste Leben-Jesu gehabt, denn es war ganz von dem Hegelschen Gedanken über die Wirklichkeit der Idee durchzogen. Mittlerweile hatte Strauß die Hegelsche Philosophie stürzen sehen und selbst keinen Weg zur Versöhnung von Geschichte und Idee gefunden, sodaß sein Leben-Jesu eben nur eine geschichtliche Darstellung war. Darum konnte es auf das Volk keinen Eindruck machen.

In Wahrheit ist es nur eine vollstümliche Auseinandersetzung seines

Verfassers mit den letzten dreißig Jahren der Leben-Jesu-Forschung, und zeigt, was er gelernt und was er nicht gelernt hat.

Nichts gelernt hat er in der synoptischen Frage. Die Evangelienforschung ist ihm „allzu üppig ins Kraut geschossen“. Mit mitleidiger Geringschätzung behandelt er die alten und neuen Verfechter der Markus-hypothese. Weiße ist ein Dilettant; Wilke hat keinen Eindruck auf ihn zu machen vermocht; Holzmann kennt er noch nicht. Aber im folgenden Jahr entlädt sich sein ganzer Grimm über den, der die verhaßte Hypothese neu fundiert und glücklich unter Dach gebracht hat. „Unsere jungen und alten Markusslöwen“, sagt er im Anhang der Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu, „mögen brüllen so gut sie wollen: solange sich jedem ihrer Scheingründe für die Priorität ihres Evangeliums sechs wirkliche dawider stellen lassen, ja zum Teil von ihnen selbst in Form von Zugeständnissen späterer Ueberarbeitungen uff. entgegengestellt werden, bleibt mir die ganze Richtung ein Zeitschwindel, wie die Zukunftsmusik oder die Agitation gegen die Kuhpockenimpfung, und ich glaube sogar im Ernst, daß es dieselbe Art von Köpfen ist, die je nach Umständen in diese oder jene Art von Schwindel verfallen wird.“ Man möge ihm doch nicht zumuten, die von Holzmann aufgeworfenen kritischen Maulwurfshügel für Gebirge zu halten.

Gegen diese Gegner wird sogar Schleiermacher zu Hilfe gerufen, der den tertiären Charakter des Markus scharf und vorurteilsfrei gewürdigt habe. Auch Gfrörers Ansicht, daß Markus sein Evangelium für die Bedürfnisse der Gemeinde aus Matthäus und Lukas unter Auslassung alles Anstößigen zusammengeschrieben habe, ist nicht zu schlecht, um gegen die verblendeten Markusfreunde geltend gemacht zu werden. Baur wird vorgeworfen, er sei in seiner Evangelienkritik zu tendenziös und habe seine, Straußens, Anregungen, weitergeführt und gemeint etwas Neues zu bieten, wo er nur eine Ergänzung brachte. Zuletzt gebe er aber nur eine Kritik der Evangelien, ohne Kritik der evangelischen Geschichte.

Doch diese Gereiztheit gegen Baur legt sich, sowie Strauß auf das vierte Evangelium zu sprechen kommt. Hier hat der Lehrer den Kampf zu Ende geführt, den der Schüler unternommen hatte. Strauß fühlt sich gedrungen, sich „für die johanneische Frage bei den Tübingern zu bedanken“. Was er nur negativ ausführen konnte, daß nämlich das vierte Evangelium keine Geschichtsquelle, sondern ein theologisches Produkt sei, hätten sie positiv begründet und der Schrift den ihr in der Evolution der Gedanken zukommenden Platz angewiesen. Nur eines sei zu tadeln: Baur versehe das vierte Evangelium zu sehr in die Sphäre der reinen Geistigkeit. „Nun ist es aber“, sagt Strauß, „das

sinnlichste von allen.“ Zwar nimmt der Evangelist, führt Strauß aus, einen Anlauf, Wunder und Eschatologie symbolisch zu deuten; er bleibt aber auf halbem Wege stehen, sinkt in das Mirakel zurück, das er dann ebensosehr faktisch steigert, wie er es geistig bedeutsamer macht; „er stellt neben das geistige Wiedersehen Jesu im Paraklet, sein sinnliches Wiederkommen mit den Wundmalen, neben das innerliche, schon gegenwärtige Gericht den künftigen äußerlichen Gerichtsakt; und daß er beides in einem schaut, in dem einen das andere hat und anschaut, darin besteht sein mystischer Charakter“. Dieses Mystische zieht die moderne Welt an. „Der johanneische Christus, der in seinen Selbstschilderungen fortwährend gleichsam sich selbst überbietet, ist das Gegenbild des modernen Gläubigen, der, um dies zu sein, auch fortwährend sich selbst überbieten muß; die johanneischen Wunder, die immer wieder ins Geistige umgedeutet, und doch zugleich als äußere Wunder gesteigert, die gezählt und in jeder Art beurkundet werden, und doch wieder nicht der wahre Glaubensgrund sein sollen, sind Wunder und keine Wunder; man soll sie glauben, und kann doch auch ohne sie glauben: ganz wie es diese halbe, in Widersprüchen sich abarbeitende, zu klarer Einsicht und entschiedenem Worte in religiösen Dingen zu matte und mutlose Zeit verlangt.“

Eigentlich aber fehlt dem Strauß des zweiten Lebens Jesu das Recht zur Kritik des die Geschichte umbildenden Evangeliums, denn er selbst tut nichts anderes, als den synoptischen Jesus ins Geistige deuten. Er geht dabei so gewaltsam zu Werke, daß man sich fragt, wie weit er es eigentlich mit gutem Gewissen tut. Typisch ist die Auslegung der Antwort Jesu an die Boten des Täufers. „Wie?“, will er sagen, „ihr vermißt an mir die Wundertaten, die ihr von dem Messias erwartet? und ich tue doch täglich geistig Blinden die Augen, Tauben die Ohren auf, mache Lahme aufrecht und rüstig wandeln, und gebe selbst den sittlich ganz Erstorbenen neues Leben. Wer einsieht, wieviel mehr diese geistigen Wunder sind, der wird an dem Mangel der leiblichen keinen Anstoß nehmen; nur ein solcher aber ist für das Heil, das ich der Menschheit bringe sowohl empfänglich als desselben würdig.“

Hier tritt der Grundfehler des ganzen Unternehmens zutage. Der vielgerühmte Apparat zum Verdampfen des Mythischen funktioniert nämlich nicht ganz zur Zufriedenheit. Bei diesem Prozeß sollte zuletzt der reine Mensch Jesus übrig bleiben; es bleibt aber der historische Mensch Jesus, ein Wesen mit ganz fremdartigen Reden und Anschauungen zurück. Und Strauß ist zu sehr nur Kritiker, zu wenig schaffender Historiker, als daß er dieses fremdartige Wesen anerkennen könnte. Daß Jesus in jüdischen Zeitvorstellungen wirklich lebte und sich für

den Messias in jüdischem Sinn hielt, ist für den Verfasser des Lebens Jesu von 1864 eine Unmöglichkeit. Darum schlägt er die Schacke, die durch die mythische Verdampfung nicht lösbar ist, mit dem Hammer herunter.

Ganz anders der Strauß des Lebens Jesu von 1835! Dieser hatte die Eschatologie als das hervorragendste Element der Ideenwelt Jesu anerkannt und in einzelnen hingeworfenen Gedanken grandios zur Geltung gebracht. So hatte er das Abendmahl nicht als die Stiftung einer Feier für die kommenden Generationen aufgefaßt wissen wollen, sondern als ein Passahmahl, bei dem der Herr darauf hinwies, daß er das nächste Passahbrot und den nächsten Passahwein mit den Jüngern im himmlischen Reich genießen werde. Im zweiten Leben-Jesu wird diese Auffassung aufgegeben; Jesus stiftet eine Feier. „Um der Gesellschaft, die er begründen wollte, einen lebendigen Mittelpunkt zu geben, mochte Jesus diese Brot- und Weinverteilung als eine zu wiederholende Feier anordnen.“ Man meint Renan zu lesen. Diese eine Verschiebung ist typisch für so und so viele andere.

Dabei beunruhigt es Strauß nicht einmal, daß er in diesen Vergeistigungsbestrebungen mit Schleiermacher zusammentrifft. Im Gegenteil: er beruft sich auf ihn. Mit ihm ist er gewiß, „daß sich das eigentümliche Selbstbewußtsein Jesu nicht von der Ueberzeugung aus der Messias zu sein entwickelt habe, sondern daß er umgekehrt von seinem Selbstbewußtsein aus zu der Ansicht gekommen sei, daß mit den messianischen Weissagungen niemand anders gemeint sein könne als er“. In dem Moment, wo die Eschatologie in des Herrn Bewußtseinskreis eintrat, mußte sie schon etwas Höheres antreffen, das sie beherrschte und nach und nach auflöste. „Wandte Jesus die messianische Idee auf sich an, ehe er ihr ein eigentümliches religiöses Bewußtsein entgegenzustellen hatte, so kam sie so übermächtig über ihn, daß er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte.“ „Den idealen Zug, die Richtung auf das Innere, auf Lostrennung der Religion einerseits vom Politischen, andererseits vom Ceremoniellen, die heitere Gewißheit zum Frieden mit Gott und mit sich selbst auf rein geistigem Wege gelangen zu können: dies denken wir uns in Jesu schon vorher zu einer gewissen Reife und Festigkeit gediehen, ehe er sich mit der Messiasidee einließ, und nur darin sehen wir den Erklärungsgrund davon, daß er sie so selbständig und so eigentümlich aufgefaßt hat.“ Strauß ist also Weißes Schüler geworden.

Schon in den alttestamentlichen Weissagungen, führt er aus, finden wir zwei Auffassungen: eine mehr ideale und eine mehr reale. Jesus hält sich durchgängig an die erstere. Er bezeichnet sich als Menschen-

sohn, weil diese Bezeichnung „das Merkmal der Demut und Niedrigkeit, des Menschlichen und Natürlichen enthält“. Zu Jerusalem hat sich Jesus in der Auslegung des 110. Psalmes „über die davidische Abstammung des Messias lustig gemacht“. Er wollte „Messias sein, im Sinne des stillwirkenden, geduldigen Lehrers“; mit dem wachsenden Widerstand des Volkes nahm er dann Züge aus Jes 53 in sein Messiasbild auf.

Von seiner Auferstehung kann der Herr nur im uneigentlichen Sinn gesprochen haben. Auch ist es kaum glaublich, daß der reine Mensch sich in Ueberhebung zum Weltrichter gemacht habe. Am liebsten möchte Strauß alles Eschatologische auf das Konto des urchristlichen Mediums setzen, wagt aber nicht so konsequent zu sein. Doch ist für ihn ausgemacht, daß Jesus, wenn es auch manchmal scheint, als erwartete er die Verwirklichung des Reichs nicht mehr in dieser sondern in einer andern, durch Gott auf übernatürliche Weise herbeizuführenden Weltperiode, die Gründung des Reichs dennoch durch rein geistige Einwirkung in Angriff nimmt.

Darum verläßt er, als er es für an der Zeit hält, Galiläa, um im großen zu wirken. „Bei einem ungünstigen Ausgang rechnet er auf die Wirkung, die dem Märtyrertod für eine große Idee niemals gefehlt hat.“ Wie weit er, als er die verhängnisvolle Reise nach Jerusalem antrat, mit der Gestaltung seines Planes und insbesondere mit der Konstituierung der Gesellschaft, die sich um ihn gesammelt hatte, gekommen war, ist nicht mehr bestimmt anzugeben. Die Einzugsdemonstration ließ er sich gefallen, weil er die Messiasrolle nicht in jeder Hinsicht ablehnen wollte.

Durch diese gewalttätige Vergeistigung des synoptischen Jesus ist das Straußische Bild eigentlich viel ungeschichtlicher als das Renans. Dieser hatte nicht abzuleugnen brauchen, daß Jesus Wunder getan, und hatte begreiflich machen können, wie er dazu kam, sich zuletzt auf die eschatologische Weltanschauung zurückzuziehen. Aber um welchen Preis! Indem er Jesum als einen sich selbst entfremdeten, innerlich gebrochenen Helden schildert. Dieser Preis ist Strauß zu hoch. Bei aller Geschichtsmeisterung wird er von der wahren Intuition geleitet, daß in Jesu Selbstbewußtsein etwas einzigartig Kampfloses ist, daß er nicht die Narben jener erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen aufweist, daß ihm das Harte, Herbe und Düstere, das jene lebenslänglich an sich tragen, nicht anhaftet, sondern daß er „als eine schöne Natur von Haus aus erscheint“. So ist er in der ungeschickten Geschichtsmeisterung größer als der in Geschichtsmache geschickte Rivale¹⁾.

¹⁾ Das Leben Jesu für das deutsche Volk erschien auch französisch. 1864.

Und dennoch verkörpert dieses Werk nur das eine Wort: „Stillstand.“ Das also war der Ertrag der dreißigjährigen Periode der Erforschung des Lebens Jesu für denjenigen, der sie so großartig eingeleitet hatte! Dies die Frucht der verheißungsvollen Blüten des ersten Lebens Jesu!

Es ist bedeutsam, daß in demselben Jahr Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu erschienen, die man dreißig Jahre verborgen gehalten hatte, weil sie, wie Strauß in der Besprechung des wiedererstandenen Werks bemerkt, weder Heilkraut noch Verband für die Wunden boten, die sein Leben-Jesu geschlagen hatte¹⁾. Die Wunden waren aber mittlerweile vernarbt. Zwar ist Strauß ein gerechter Richter, der die Größe der Leistung Schleiermachers voll anerkennt²⁾. Aber mit welchem absoluten Rechte richtet der Strauß des zweiten Lebens Jesu? Er tadelt Schleiermacher, daß er seine „Voraussetzungen von Christo“ als historischen Kanon statuiert und etwas deswegen für unhistorisch erklärt, weil es mit jenen Voraussetzungen von Christo nicht stimmt. Ist aber für ihn der reine, gewissermaßen unhistorische Mensch, der bei der Verdampfung der Mythen herauskommen soll, nicht sein „Christus“, nach welchem er den Jesus der Geschichte darstellt? Teilt er mit Schleiermacher nicht die fehlerhafte, gekünstelte und gedoppelte Konstruktion des Selbstbewußtseins Jesu? die Anschauung über Markus? Welcher fundamentale Unterschied besteht denn zuletzt noch zwischen dem entrationalisierten Leben-Jesu Schleiermachers und

¹⁾ „Jetzt kann ich es ja wohl sagen, ohne den Vorwurf der Ruhmredigkeit und fast auch ohne Widerspruch befürchten zu müssen; wäre nicht im Jahre nach Schleiermachers Tode mein Leben-Jesu herausgekommen, so würde das seinige nicht so lange im Versteck gehalten worden sein. Bis zu diesem Zeitpunkt wäre es von der theologischen Welt wie ein Heiland empfangen worden; aber für die Wunden, die jenes Werk der bisherigen Theologie schlug, hatte das Schleiermachersche weder Heilkraut noch Verband, ja es zeigte seinen Urheber vielfach mitschuldig an dem Unheil, das, von ihm tropfenweise eingelassen, jetzt, seiner Vorsichtsmaßregeln spottend, in Strömen hereingebrochen war.“ (Aus der Einleitung von „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“. 1865.)

²⁾ „So können sich denn, da Schleiermachers Leben-Jesu endlich im Drucke vor uns liegt, zunächst alle theologischen Parteien in aufrichtiger Freude darum versammeln. Das Erscheinen eines Werkes von Schleiermacher wird allemal eine Bereicherung der Literatur sein; was einem Geiste wie der seinige entsprungen ist, kann nicht anders als weit umher leuchten und belebend auf die Geister wirken. Und an Werken dieser Art hat wahrhaftig unsere theologische Literatur dormalen keinen Ueberfluß. Wo die Lebenden zum größten Teile den Toten gleichen, ist es in der Ordnung, daß die Toten aufstehen und Zeugnis geben. . . . So zeigt uns auch diese Schleiermachersche Vorlesung im Vergleich mit den Leistungen seiner Schüler aufs neue, daß der große Theologe diesen wohl seinen Mantel, aber nicht seinen Geist hinterlassen hat.“ (Ebendasselbst.)

dem Straußens? Sicher hätte dieses zweite Leben-Jesu das Schleiermachersche nicht für dreißig Jahre in die Verborgenheit gescheucht.

So konnte sich Schleiermachers Leben-Jesu getrost ans Licht wagen. Fremd konnte es sich in jener Zeit nicht fühlen, und zu schämen brauchte es sich nicht. Die rationalistischen Muttermale waren ja durch die glänzende Dialektik verdeckt ¹⁾. Und erreicht war seither überhaupt eigentlich nur das eine, daß das Leben Jesu nicht auf rationalistische, sondern auf historische Weise natürlich zu deuten sei. Alle andern, mehr historischen, Errungenschaften waren bis zu einem gewissen Grad illusorisch geblieben. Treibende Kräfte waren nicht da. Im Grunde sind die Werke von Renan, Strauß, Schenkel, Weizsäcker und Keim nur verschiedene Ausführungen eines in den Grundzügen feststehenden Schemas. Wenn man sie nacheinander liest, ist man durch die Gleichförmigkeit der Gedankenwelt geradezu erschreckt. Man hat alles, fast mit denselben Wendungen, schon beim andern gelesen. Um die Werke von Schenkel und Weizsäcker zu erhalten, braucht man nur bei Strauß die prinzipielle Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes so zu erweichen, daß das vierte Evangelium irgendwie als Geschichtsquelle im höheren Sinn gewertet werden kann, und die Markushypothese an die Stelle der von Strauß adoptierten Tübinger Auffassung zu setzen. Diese Operation ist nur äußerlich und berührt die eigentliche Auffassung des Lebens Jesu nicht, da durch die Aufnahme des Johannes der Markusplan wieder zerstört wird und die geistige Bergewaltigung der Synoptiker durch Strauß einer nebenhergehenden Geltendmachung jenes „in höherem Sinne geschichtlichen Evangeliums“ fast gleichkommt. Die ganze Diskussion über die Quellen steht mit der tatsächlichen Gewinnung des Bildes Jesu nur in losem Zusammenhang; dieses stand eben für alle von vornherein fest, sofern es durch die geistige Atmosphäre und die religiösen Horizonte der sechziger Jahre bestimmt war. Sie zeichnen alle den liberalen Jesus, nur daß der eine in der Farbengebung gewissenhafter ist als der andere, vielleicht auch etwas mehr Geschmack hat und weniger auf den Erfolg spekuliert.

¹⁾ Auf Schleiermacherschen Bahnen wandelte Bunsen. Sein Leben-Jesu figurirt als Band IX in seinem Bibelwerk. (Herausgegeben durch Holzmann, 1865.) Das vierte Evangelium ist für ihn Geschichtsquelle, und mit der Wunderfrage ist er auch noch nicht recht fertig.

Christian Karl Josias Ritter von Bunsen, geboren 1791 zu Korbach in Waldeck, war preussischer Gesandter nacheinander zu Rom, Bern und London und lebte später in Heidelberg. Er war theologisch und philologisch gebildet und kam trotz seiner freundschaftlichen Beziehungen mit Friedrich Wilhelm IV. mit der Zeit zu freieren religiösen Anschauungen. Die Herausgabe des „Bibelwerks für die Gemeinde“ begann 1858. Er starb 1860.

Die Tendenz, die Alternative zwischen den Synoptikern und Johannes irgendwie zu überwinden, lag der Markushypothese im Blut. Weiße hatte dies durch eine Quellenscheidung im vierten Evangelium zu erreichen versucht ¹⁾. Schenkel und Weizsäcker sind anspruchsloser. Sie brauchen keine klare literarische Anschauung vom vierten Evangelium, keine kritische Scheidung zwischen ursprünglichen und sekundären Bestandteilen, sondern benutzen als historisch, was ihnen die Empfindung an die Hand gibt. „Ohne das vierte Evangelium“, sagt Schenkel, „mangelte uns im Bilde des Erlösers die unergründliche Tiefe und die unerreichbare Höhe.“ „Jesus“, dies seine Maxime, „war nicht immer so in Wirklichkeit, aber er war doch so in Wahrheit.“ Seit wann dürfen aber die Historiker zwischen Wirklichkeit und Wahrheit unterscheiden? Das war eine der üblen Angewohnheiten, die der Verfasser des Charakterbildes Jesu aus seiner früheren Dogmatik mitbrachte.

Weizsäcker ²⁾ drückt sich vorsichtiger aus. „Wir besitzen“, sagt er, „im vierten Evangelium ursprüngliche apostolische Erinnerungen, so gut als in irgend einem Teile der drei ersten Evangelien; aber diese Erinnerungen sind durch die Entwicklung ihres ersten Trägers zu einer großen Mystik, und durch die Einflüsse einer hier zum erstenmal so mit dem Evangelium eins gewordenen Philosophie hindurchgegangen; sie können daher nur kritisch erkannt werden; und die große geschichtliche Wahrheit dieses Evangeliums darf deshalb nicht ängstlich an einem Buchstaben gemessen werden.“

Nach Schenkel muß der letzte Aufenthalt zu Jerusalem von langer Dauer gewesen sein. Mit Johannes konfrontiert gestehen die Synoptiker auch ein, daß Jesus nicht direkt von Galiläa über Jericho nach der Hauptstadt zog, sondern erst noch längere Zeit in Judäa wirkte. Wozu hatte sich der Verfasser des Charakterbildes dann, nach Straußens bissigem Wort, die Markushypothese von Holzmann garantieren lassen? ³⁾.

¹⁾ Ch. H. Weiße, Die evangelische Geschichte. Leipzig 1838.

Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipzig 1856. Er sah die Reden für geschichtlich, das Geschichtliche aber für sekundär an. Alexander Schweizer wollte eine jerusalemitische und eine galiläische, unzuverlässige Quelle unterscheiden („Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werte und seiner Bedeutung für das Leben Jesu“. 1841). Siehe S. 126. Für Renan ist das Geschichtliche ursprünglich und die Reden sekundär.

²⁾ Karl Heinrich Weizsäcker war 1822 zu Dehringen in Württemberg geboren. Er habilitierte sich 1847 und wurde, nachdem er inzwischen als Hofkaplan und Oberkonsistorialrat in Stuttgart gewirkt hatte, 1861 zum Nachfolger Baur's nach Tübingen berufen. Er starb 1899.

³⁾ Auf Markus, ohne Zuziehung des Johannes, erbaute sich des Holländers

Weizsäcker ist mit johanneischen Einfügungen fast noch gewaltsamer. Die Tempelreinigung verlegt er, gegen Markus, in die erste Zeit Jesu, weil sie „den Charakter eines erstmaligen Auftretens, einer kühnen die Laufbahn eröffnenden Tat trägt“; dabei bedenkt er nicht, daß, wenn jene Tat wirklich in jenem Zeitpunkt stattgefunden hat, die ganze Entwicklung des Lebens Jesu, die Holzmann so feinsinnig aus Markus herausgelesen hatte, mit einem Schlage zerstört wird. Bei der Darstellung des letzten jerusalemischen Aufenthalts genügt es ihm nicht, die Steine des Markus in den Zement des Johannes einzufügen; er muß noch ausdrücklich konstatieren, „daß die großen johanneischen Abschiedsreden Jesu an seine Jünger mit den synoptischen Jüngerreden der letzten Tage übereinstimmen, so sehr auch gerade sie das eigentümliche Gepräge johanneischer Reden in vollendeter Weise tragen“.

So haben wir hier, in der zweiten Periode der Markushypothese, dasselbe Schauspiel wie in der ersten: die Hypothese existiert literarisch, ja sie ist durch Holzmann auf einen solchen Grad der Evidenz gebracht, daß sie nicht mehr eine Hypothese genannt werden kann: aber sie vermag sich in der Leben-Jesu-Forschung nicht voll durchzusetzen. Sie ist noch nicht eingezäunt, sondern Allmende.

Das lag nicht zum wenigsten daran, daß Holzmann sie nicht in ihrem historischen Charakter, sondern in der mehr an Wilke erinnernden literarischen Art, als synoptisches Rechenexempel, entwickelte und sich in der Einleitung gegen die Tübinger wandte, die nur die Wahl zwischen den Synoptikern und Johannes übrig lassen wollen, wogegen er den Versuchen, „das Dilemma noch von einer andern Seite zu umgehen“, Verdienst zuerkennt und in dem Pragmatismus des vierten Evangeliums die Spuren einer der in den Synoptikern gezeichneten ähnlichen Entwicklung Jesu zu finden glaubte, also gegen eine Mitbenutzung des Johannes im Prinzip nichts einzuwenden hat. Dabei will er aber keineswegs so verstanden werden, „als läge es im Interesse der Wissenschaft, nun kurzer Hand synoptische und johanneische Stellen zusammenzuwerfen und eine Lebensgeschichte Jesu daraus zu konstruieren.“ „Vielmehr muß erst sowohl das synoptische, wie das johanneische Christusbild für sich gezeichnet werden, sodaß jeder nur aus eigenen Mitteln lebt. Erst dann kann von einer fruchtbringenden Vergleichung beider die Rede sein.“ Denselben Standpunkt hatte sieben- undsechzig Jahre vor ihm Herder eingenommen. Bei Holzmann war das Prinzip aber so verlausliert, daß die Anhänger die Erlaubnis

daraus herauslasen, synoptische und johanneische Stellen im großen Stil untereinanderzuwerfen.

Dazu kam, daß der Plan, den Holzmann zuletzt aus Markus entwickelte, viel zu feingliedrig war, um die Last des übrigen synoptischen Stoffes tragen zu können. Er unterscheidet sieben Stufen der galiläischen Wirksamkeit ¹⁾, von denen eigentlich markant nur die sechste ist, wo Jesus den Boden Galiläas verläßt und nach Norden geht, sodaß Schenkel und Weizsäcker sich mit Recht eigentlich nur an die zwei großen galiläischen Perioden hielten, von denen sie die erste, bis zur Diskussion über das Händewaschen, als eine Periode des Erfolgs, die zweite, bis zum Aufbruch nach Judäa, als eine Periode des beginnenden Niedergangs ansahen. Was sie für die Markushypothese einnahm, war nicht so sehr die Berechtigung, die sie dem Detail der Markusbildung zuzugestehen bereit waren, als das Entgegenkommen, welches dieser Evangelist der apriorischen Auffassung des Verlaufes des Lebens Jesu, welche sie unbewußt mitbrachten, bewies. Holzmann war ihr Bürge und Garant, weil er jene apriorische, durch den Zeitgeist der sechziger Jahre bedingte Auffassung so wundervoll aus der Markusbildung herausholte.

Er las aus diesem Evangelium heraus, daß Jesus in Galiläa versucht habe, das Gottesreich in idealem Sinne zu gründen; daß er mit der ihm selbst erst immer sicherer werdenden Erkenntnis, der Messias zu sein, zurückgehalten, bis die Seinen innerlich zur höheren Auffassung des Reiches Gottes und des Messias herangereift wären; daß er fast am Ende der galiläischen Wirksamkeit zu Cäsarea Philippi sich ihnen als solcher zu erkennen gab; daß er ihnen dann zugleich den leidenden Messias vormalte, dessen Bild unter dem steigenden Widerstand in ihm immer festere Form annahm, bis er ihnen den Entschluß ankündigte, die Sache des Messias in der Hauptstadt zur Entscheidung zu bringen und sie ihm dorthin folgten und Zeugen wurden, wie sein Geschick sich erfüllte. Die Grundanschauung machte das Glück der Hypothese. Holzmann, nicht minder als seine Anhänger, glaubte sie in Markus selbst entdeckt zu haben, wo doch Strauß, der leidenschaftliche Gegner der Markushypothese, im Grund denselben Entwicklungsgang Jesu vortrug. Aber die Art, wie Holzmann jene Grundauffassung der sechziger Jahre in dem Markusdetail erstehen ließ, war so verlockend, daß sie von nun an mit der Markusüberlieferung identisch erschien. Die Leben-Jesu-Forschung wandelte in der hier vorgezeichneten Bahn, bis

¹⁾ I. Mk 1; II. Mk 21—36; III. Mk 37—19; IV. Mk 319—434; V. Mk 435 bis 66; VI. Mk 67—737; VII. Mk 81—960. Der Holzmannsche Abriß des Lebens Jesu umfaßt etwa 20 Seiten.

die Markushypothese aus der Gefangenschaft der apriorischen Vorstellung des Entwicklungsganges Jesu befreit war. Bis dahin konnte sich jeder auf die Markushypothese berufen und, da er damit doch nur jene allgemeine Auffassung des äußeren und inneren Entwicklungsganges Jesu meinte, mit dem übrigen synoptischen Stoff, dem er nach Bedarf noch johanneisches Gut beimengte, schalten und walten wie er wollte. Gesiegt hat also nicht die reine Markushypothese, sondern die Markushypothese in liberal-psychologischer Anwendung.

Die Unterschiede zwischen der Weiße'schen und der neuen Ausdeutung der Markusdarstellung sind folgende: Weiße ist skeptisch, was die Einzelheiten anbetrifft; die neue Markushypothese wagt Schlüsse auch auf nebensächliche Bemerkungen des Textes zu basieren. Nach Weiße gibt es keine glückliche und unglückliche Periode in der Wirksamkeit Jesu; die neue Markushypothese statuiert zuversichtlich einen solchen Unterschied und faßt zuletzt den außergaliläischen Aufenthalt Jesu unter dem Titel „Fluchtwege und Reisen“ zusammen¹⁾. Die alte Markushypothese verneint ausdrücklich, daß äußere Ereignisse auf den Todesentschluß Jesu eingewirkt haben; nach der neuen haben ihn der Widerstand des Volkes und die Unmöglichkeit, seine Mission auf anderem Wege auszuführen, auf die Leidensbahn gedrängt²⁾. Der

¹⁾ Holkmann, Kommentar zu den Synoptikern, 1889, S. 184. Die Prägung des Ausdrucks rührt von Reim her.

²⁾ „So neigte sich die Laufbahn Jesu rasch ihrem tragischen Ende zu, einem Ende, welches von Jesus selbst mit immer steigender Klarheit als das allein mögliche, aber auch als das allein seiner würdige, als das göttlich notwendige vorausgesehen und vorausgesagt worden war. Der Haß der Pharisäer und die Indolenz des Volkes ließen von Anfang an keine andere Aussicht. Jener konnte sich nur in höchstem Maße herausgefordert fühlen durch die rücksichtslose Strenge, womit Jesus alles aufdeckte, was in und an ihnen war, das lieblose Herz, die im Innersten durchlöchernde und zersetzende Sittlichkeit, den äußeren Tugendsschein, den heuchlerischen Hochmut. Zwischen der so gearteten unbeugsamen Opposition eines Mannes, der allem Anschein nach darauf ausging, die messianischen Hoffnungen des Volks für sich in Anspruch zu nehmen, und der zähfesten, empfindlichsten Hierarchie, die je da war, mußte es rasch zum unheilbaren Bruche kommen. Leicht aber war vorauszusehen, daß auch in Galiläa nur der kleinere Teil des Volkes es mit ihm wagen würde auf die Gefahr eines solchen Bruches hin. Denn nur ein Umstand hätte dem, schon früh feststehenden, Todesurteil die Spitze abbrechen können: eine Reihe unmißverständlicher energischer Demonstrationen des Volkes. Um solche aber hervorzurufen, hätte Jesus, wenn auch nur vorübergehend, die volkstümlichen, triebkräftigen, rasch entzündbaren Messiasgedanken in Dienst nehmen, oder vielmehr sich ihnen in Dienst geben müssen. Daß er diese, aller sonst geltenden menschlichen Politik zufolge unversänglichen, weil allein gangbaren, Geleise mit keinem Schritt und Tritt betreten hat, ist, bei den außerordentlichen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, allein der ausreichende,

Jesus nach Weiße's Auffassung ist fertig in dem Momente seines Auftretens; der Jesus der neuen Markusaussdeutung entwickelt sich noch im Verlaufe seiner öffentlichen Tätigkeit.

Volle Uebereinstimmung herrscht aber in der Ablehnung der Eschatologie. Nach Holzmann, Schenkel und Weizsäcker wollte Jesus, wie bei Weiße, „ein innerliches Reich der Sinnesänderung stiften“. An die Gegenwart dieses Evangeliums sollte, nach Schenkel, Israel glauben. Der Täufer konnte es nicht. Darum spricht der Herr ein Verwerfungsurteil über ihn aus. Zu einem solchen nämlich macht Schenkel den Spruch von dem Größten unter den von Weibern Geborenen, der dennoch der Kleinste im Himmelreich ist. „So nahe dem Lichte, und doch das Auge verschlossen gegen seinen Strahl: liegt hierin nicht zum Teil wenigstens eine Verschuldung? eine nicht zu bestreitende geistige und sittliche Unempfänglichkeit?“

Jesus hat messianische Ansprüche nur in geistigem Sinne. Er streckt seine Hand nicht nach übermenschlicher Herrlichkeit aus; er will die Schuld des ganzen Volkes mittragen und läßt sich taufen „als demütiges Mitglied seiner Volksgemeinde“.

Seine ganze Unterweisung, nachdem er zur Klärung seines Selbstbewußtseins gelangt ist, besteht darin, seinen Jüngern in fortgesetzten Kämpfen die theokratischen Hoffnungen aus dem Herzen zu reißen und in ihnen eine Umwandlung der hergebrachten messianischen Vorstellungen zu bewirken. Wenn er dann zu Simon, der ihn als Messias begrüßt, sagt, daß Fleisch und Blut ihm dies nicht geoffenbart haben, will er, nach Schenkel, damit andeuten, „daß Simon in diesem Augenblick die falschen messianischen Vorstellungen überwunden und in ihm den geistigen und sittlichen Befreier Israels erkannt hat“.

„Daß Jesus eine persönlich-leibliche Wiederkunft, im Glanze himmlischer Herrlichkeit und in Begleitung himmlischer Heerschaaren zur Aufrichtung eines irdischen Reiches vorausgesagt habe, ist nicht nur nicht erwiesen, es ist auch gar nicht möglich.“ Er will ja auf seine Jünger eine Gemeinde gründen und durch diese das Gottesreich herbeiführen. Von seiner Wiederkunft kann er also nur als von einer unpersönlichen Wiederkunft im Geist geredet haben. Freilich sagte es der späteren Vorstellung mehr zu, sie als eine persönlich-leibliche aufzufassen. Für Schenkel steht es aber historisch fest, daß die eschatologischen Reden dem Sinne nach getreuer im vierten Evangelium als in den Synoptikern erhalten sind.

Bei diesem Bestreben, alles Schwärmerische aus den Vorstellungen alles erklärende Grund seines Untergangs geworden.“ (H o l z m a n n, Die synoptischen Evangelien. 1863. S. 485 und 486.)

Jesu auszumerzen, zeichnet er zuletzt einen philisterhaften Messias, den er ganz gut aus des guten alten Reinhardts rationalistischem Werk ausgeschnitten haben könnte. Er fühlt sich sogar verpflichtet zur Ehrenrettung des Meisters darzutun, daß der Einzug in Jerusalem . . . keine Provokation der Regierung sein sollte! „Nur unter dieser Voraussetzung“, führt er aus, „fällt auf den Charakter Jesu kein nachteiliges Licht. War es doch ein sich immer gleichbleibender Zug seines Charakters, daß er sich niemals unnötig in Gefahr begab, daß er dem gegen ihn aufsteigenden Verdachte nicht ohne die dringendste Veranlassung neue Nahrung bot; daß er es namentlich mied, die Gewaltschritte seiner Gegner durch feste Wagnisse gegen sich herauszufordern.“ Auch die Tempelreinigung war keine Gewalttat, sondern nur ein Reformversuch.

Schenkel kann diese Deutungen geben, weil er die innersten Geheimnisse Jesu kennt und also an die Texte nicht mehr gebunden ist. Er weiß, daß der Meister alsbald nach der Taufe zur Erkenntnis gelangte, „daß der Weg des Gesetzes nicht mehr der Weg des Heils für sein Volk sein könne“. Darum kann Jesus das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzes, Mt 5 18, nicht gesagt haben. In den Streitgesprächen über den Sabbat „proklamiert er die Freiheit des Kultus“.

Mit der Zeit öffnet sich sein Blick auch für die Heidenwelt. „Nicht aus Jesu Geiste, sondern aus dem Geiste des hochmütigen und ausschließlichen Pharisäertums war das harte Wort an die Kanaaniterin geredet.“ Es war eine Glaubensprobe, deren Gelingen für seine Stellung zu den Heiden entscheidend war. Hinfort ist seine heidenfreundliche Gesinnung offenkundig. Er reist durch Samaria und gründet dort eine Gemeinde. In Jerusalem beruft er die Heiden offen um sich; bei einigen Gastmählern, die sie eigens dazu veranstaltet haben, provozieren ihn die Führer des Volks und erreichen von ihm heidenfreundliche Aussagen, die sein Verderben besiegeln.

Dies der Entwicklungsgang des Meisters, der nach Schenkel „mit hellem Auge in die Zukunft der Weltgeschichte sah“ und wußte, daß der Fall Jerusalems kommen mußte, um die theokratische Periode der Weltgeschichte abzuschließen und den Heiden den vollen Zugang in die christliche Weltgemeinde zu geben. „Diese Periode beschrieb er als die Periode seiner Zukunft, gewissermaßen seiner zweiten Ankunft auf Erden.“

Denselben Werdegang entwickelt Weizsäcker in seiner evangelischen Geschichte, nur daß sein Werk hoch über dem Schenkels steht. Die Darstellung der Quellenfrage gehört zu dem Klarsten, was über die Sache geschrieben worden ist. In der Schilderung des Lebens Jesu

stört die allzu offene Zueinanderarbeitung des vierten Evangeliums und der Synoptiker. Während Renan nur die Gedanken der vollzogenen Verarbeitung bietet, nimmt Weizsäcker diese gewissermaßen vor den Augen des Lesers vor, wodurch aber das Gewaltsame des Verfahrens nur offenkundiger wird.

Wenn Schenkels Charakterbild Jesu ein viel größeres Aufsehen erregte als Weizsäckers Werk, so liegt dies zunächst an der Kunst lebendiger populärer Darstellung, die es auszeichnet. Der Verfasser versteht es, durch spannende Ueberschriften den Leser immer in Atem zu halten. Die Schlagworte jagen sich und fallen ins Ohr, denn es sind dieselben, die auch die religiöse Diskussion jener Zeit beherrschen. Die Geschichte führt immer gleich ihre gute Moral an der Hand und der geschilderte Jesus ist so, daß er auf jeder Pastorenkonferenz alsbald in die Debatte eingreifen könnte. Freilich muß man bei diesem Moralisieren die ärgsten Geschmacklosigkeiten mit in Kauf nehmen. Jesus sendet die Jünger zwei und zwei aus; darin liegt für Schenkel eine bewunderungswürdige Weisheit. Der Herr bekundet nämlich damit, daß nach seiner Meinung „nichts den Zwecken des Reiches Gottes größeren Nachteil bringe als Absonderung, Eigenwilligkeit, Selbstgefälligkeit“. Für die superbe Ironie des Spruches, daß die Jünger in dieser Zeit alles, was sie für das Reich Gottes darangeben, hundertfältig in Verfolgungen wiederempfangen, um in dem kommenden Aeon dafür das ewige Leben zu erhalten, hat Schenkel kein Empfinden. Er deutet ihn durch die Liebe: die andern werden dem Beraubten alles so reichlich wieder zu ersetzen bestrebt sein, und ihm das Ihrige so zur Verfügung stellen, daß er durch die Bruderliebe bald hundert Häuser, hundert Schwestern, hundert Brüder, hundert Väter, hundert Mütter, hundert Acker haben wird. Daß dann nach dem Spruch Jesu ein Mann durch diese ersetzende Liebe auch hundert Weiber bekommen müßte, vergißt Schenkel hinzuzusetzen.

Dieser Mangel an Empfindung für das Große, Unvermittelte, Widerspruchsvolle und Ironische in Jesu Gedanken ist nicht eine Eigentümlichkeit Schenkels: er haftet allen liberalen Leben-Jesu von Strauß bis herunter zu Oskar Holkmann¹⁾ an. Wie könnte es auch anders sein? Sie müssen ja eine heroisch-phantastische Weltanschauung in eine vernünftige, bürgerlich-religiöse umdeuten. Aber in der populär sein wollenden Darstellung Schenkels tritt das Banale übermäßig hervor.

Zuletzt machte aber auch das gut und schlecht Volkstümliche den Erfolg des Buches nicht aus, sondern die Anfeindung, die es dem Ver-

¹⁾ Oskar Holkmann, Das Leben Jesu. 1901.

fasser eintrug. Der Basler Privatdozent, welcher in seiner Schrift von 1839 die Züricher beglückwünscht hatte, daß sie Straußens Berufung verworfen, wäre als Professor und Seminardirektor zu Heidelberg beinahe selbst der Märtyrerkrone gewürdigt worden. Er war dort seit 1851, nachdem er kurze Zeit die Professur De Wettes in Basel innegehabt hatte. Als er kam, durfte ihn eine gemilderte Restaurationstheologie zu den Ihrigen zählen. Er gab ihr ein Recht dazu durch die Art, wie er gegen den Philosophen Runo Fischer bei der Oberkirchenbehörde intrigierte. In den Streitigkeiten um die Kirchenverfassung vollzog sich die Wandlung. Als Verfechter des Gemeindeprinzips und der Gemeinderechte trat Schenkel 1859 auf die Seite der freier Gerichteten. Nach seinem großen Sieg auf der Generalsynode von 1861, auf welcher die neue Kirchenverfassung zustande kam, berief er einen deutschen Protestantentag nach Frankfurt, um eine Gesamtbewegung für Kirchenreform einzuleiten. Derselbe tagte 1863 und führte zur Gründung des Protestantenvereins.

Als das Charakterbild Jesu erschien, waren Freund und Feind überrascht von der Konsequenz, mit der Schenkel die freien Anschauungen vortrug. „Schenkels Buch“, klagte Luthardt¹⁾ in einem Vortrag zu Leipzig, „hat ein schmerzliches Aufsehen hervorgerufen. Man hatte sich an manches bei ihm gewöhnt; auf einen solchen Abfall von seiner eigenen Vergangenheit war man nicht gefaßt. Wie lange ist es her, daß er die Entfernung Runo Fischers von Heidelberg veranlaßte, weil er im Pantheismus dieses Philosophen Gefahr für Kirche und Staat sah? Es ist uns noch in frischem Andenken, daß er es war, welcher im Jahre 1852 das Gutachten der theologischen Fakultät zu Heidelberg über den durch Pastor Dülon angeregten Kirchenstreit zu Bremen abfaßte, in welchem er Dülons Christentum verneinte, weil dieser die Lehre von der Erbsünde, von der Rechtfertigung durch den Glauben, vom lebendigen persönlichen Gott, von der ewigen Gottessohnschaft Christi, vom Reiche Gottes, von der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bekämpfe.“ Und nun mißbrauchte derselbe Schenkel das Leben Jesu zu „agitatorischer Parteipolemik“!

Die Agitation wurde von Berlin aus geschürt, wo man ihm seinen

¹⁾ Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel d. J., Scherer, Golani und Reim. Vortrag von Chr. Ernst Luthardt. Leipzig. 1. und 2. Aufl. 1864.

Luthardt war 1823 zu Maroldsweisach in Unterfranken geboren, wurde 1851 Dozent zu Erlangen, kam 1854 als außerordentlicher Professor nach Marburg, 1856 als ordentlicher nach Leipzig. Er starb 1902.

siegreichen Angriff gegen die unfreiheitlichen Kirchenverfassungen nicht verziehen hatte. Hundertundsiebzehn badische Geistliche unterzeichneten einen Protest, worin sie den Verfasser für unfähig erklärten, ein theologisches Lehramt in der badischen Kirche zu bekleiden. In ganz Deutschland rotteten sich die Pastoren zusammen. Insbesondere forderte man, daß er alsbald aus seiner Stellung als Seminardirektor entfernt würde. Ein Gegenprotest ging von der Durlacher Konferenz im Juli desselben Jahres aus, wo Bluntzli und Holzmann energisch für ihn eintraten. Die Kirchenbehörde ließ ihn nicht fallen und der Sturm legte sich, besonders da Schenkel in zwei Verteidigungsschriften den Eindruck seines Werkes abzuschwächen verstand und die Gemüter damit zu beruhigen suchte, daß er nur eine Seite der Sache habe darstellen wollen¹⁾.

Dem angehenden Märtyrer machte Strauß die Rolle nicht leicht. In einem Anhang zur Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu rechnete er mit dem alten Gegner ab²⁾. Er erkennt dem Werk keinen wissenschaftlichen Wert zu. Keine der darin entwickelten Ideen ist neu. „Man könnte sagen“, meint er, „daß die Ergebnisse des Buchs, an welchen man Anstoß nahm, von Tübingen den Nectar hinunter nach Heidelberg getrieben, dort von Herrn Schenkel ans Land gezogen und — freilich in etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustande — seinem Baueisen einverleibt worden.“ Ferner wirft Strauß dem Buche vor, daß es über eine unwahre Halbheit nicht hinauskomme, die sich besonders darin äußere, daß der Autor die orthodoxen Ausdrücke weiter mitführe. „Durchaus wird erst mit der einen Hand der Kritik gegeben, was sie nur immer verlangen kann, dann aber mit der andern Hand so viel wieder zurückgenommen, als erforderlich scheint, um auch den Glauben zufrieden zu stellen; wobei sich indes auf allen Punkten ergibt, daß dieses Zurückgenommene für die Kritik viel zu viel, für den Glauben aber lange nicht genug ist.“ „So wird man denn“, meint er zum Schluß, „von den siebenhundert Durlachern dereinst sagen, daß sie sich ritterlich geschlagen haben, um ein Banner nicht in Feindeshand fallen zu lassen, das in Wirklichkeit ein geflickter Waschlappen war.“

Schenkel starb 1885, nach schwerem Leiden. Als Forscher war er unselbständig, dabei immer zu Vermittlungen geneigt; als Kämpfer

¹⁾ Zur Orientierung über meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu.“ 1864. „Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaktion.“ 1865.

²⁾ „Der Schenkelsche Handel in Baden.“ (Verbesserter Abdruck aus Nr. 441 der Nationalzeitung vom 21. September 1864.) Als Anhang zu: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. 1865.

leidenschaftlich. Hat er auch für die theologische Wissenschaft nichts Eigenartiges geleistet, so verdankt doch der freigesinnte Protestantismus als solcher seinem Tribunen aus den sechziger Jahren unendlich viel.

Das war für lange die letzte Volkserregung in dem Verlaufe der Erforschung des Lebens Jesu; ein Sturm im Glas Wasser. Dabei galt er nicht einmal dem Werk, sondern der Person. Hinfort war die öffentliche Meinung für alle Erscheinungen auf diesem Gebiete vorläufig fast indifferent. Die große prinzipielle Frage, ob man die historische Kritik auf das Leben Jesu anwenden dürfe, war ja mit dem ersten Leben=Jesu von Strauß entschieden worden. Wenn da und dort noch einmal die Entrüstung über ein Leben=Jesu dem Autor Unannehmlichkeiten und dem Verleger Geld eintrug, so hing dies jedesmal mit rein äußerlichen, nebensächlichen Umständen zusammen. Erst die radikale, zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts aufkommende Verneinung der historischen Existenz des Herrn führte wieder zu lebhaften öffentlichen Debatten.

Die meisten der nun kommenden Leben=Jesu hatten auch so gar nichts Aufregendes. Sie waren nur Varianten des in den sechziger Jahren aufgestellten Typus, Varianten, deren Nuancen die Theologen allein verstanden, im übrigen gleich in der Anlage und im Resultat.

Als kritische Leistung ist Reims „Geschichte Jesu von Nazara“ für lange Zeit hinaus das bedeutendste Leben=Jesu¹⁾. Daß er an der Matthäuspriorität festhält, hat nichts zu sagen, da er seiner Darstellung die allgemeinen Züge des Markusplans, wie er auch bei Matthäus erhalten ist, zugrunde legt. „Das Leben Jesu“, urteilt er, „ist nach den Synoptikern herstellbar, ob Matthäus herrsche oder Markus“. Mit scharfen Zügen arbeitet er die Entwicklung Jesu heraus. Schon in seiner Züricher akademischen Antrittsrede vom 17. Dezember 1860, die gerade in ihrer Kürze wie auf andere so auch auf Holzmann einen gewaltigen Eindruck machte, hatte er den Satz aufgestellt, daß die Synoptiker „ungesucht, fast wider Willen und unbewußt in flüchtigen

¹⁾ Theodor Reim, Die Geschichte Jesu von Nazara, in ihrer Verhaltung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt. 3 Bde. Zürich. 1867—72.

1. Band. Der Rüsttag. 646 S. 1867. — 2. Band. Das galiläische Lehrjahr. 616 S. 1871. — 3. Band. Das jerusalemitische Todesostern. 667 S. 1872. — Eine mehr populär gehaltene kurze Darstellung erschien 1872: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt. 2. Aufl. 1875.

Karl Theodor Reim wurde 1825 zu Stuttgart geboren, war Repetent zu Tübingen von 1851 bis 1855 und kam, nachdem er fünf Jahre im Predigtamt gestanden, 1860 als Professor nach Zürich. 1873 nahm er einen Ruf nach Gießen an. Er starb daselbst 1878.

und versteckten Zügen die fortschreitenden Entfaltungen des Jünglings und des Mannes bringen“¹⁾).

Seine folgenden Werke sind die Ausführung jenes Entwurfs. Durch seine grandiose Darstellung gab er dem Jesusbild der sechziger Jahre die künstlerische Weihe. Seine Redensarten und Ausdrücke wurden klassisch. Nach ihm sprechen alle von dem „galiläischen Frühling“ im Wirken des Herrn.

In der johanneischen Frage sieht er klar und verneint die Möglichkeit, das vierte Evangelium neben den Synoptikern als Geschichtsquelle zu benutzen. In der Ausdeutung des synoptischen Details geht er sehr weit, besonders da, wo es ihm darauf ankommt, Spuren der Mißerfolge Jesu in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit zu finden, da die Konstruktion seines Lebens Jesu ganz auf der scharfen Gegenüberstellung der glücklichen und unglücklichen Periode beruht. Die ganze zweite Hälfte des galiläischen Aufenthalts besteht nur aus Rückzügen und Fluchtwegen. „Immer neu geängstigt und gehindert verließ Jesus die Stationsplätze seiner Arbeit, selbst seine Burgstadt Kapharnahum, und suchte mit seinen wenigen Getreuen, schließlich nur den Zwölfen, nach allen Richtungen kürzere, längere Asylstätten, um die Feinde zu meiden und zu täuschen.“ Reim konstatiert zwar, daß die Evangelien mit keiner Silbe auf den fluchtartigen Charakter dieser Reisen hinweisen. Aber weit davon, sich dadurch beirren zu lassen, macht er den Referenten einen Vorwurf daraus und meint, sie hätten die Wahrheit verhüllen wollen.

In der Frage der Eschatologie läßt er den Texten ihr Recht²⁾. Er gesteht zu, daß das eschatologische, „in irdische Sinnlichkeit gekleidete Gottesreich“ in der Predigt Jesu von Anfang an mitgesetzt war, „daß er es niemals ausgeschlossen, also auch niemals durch sogenannten Fortschritt die sinnliche Messiasidee in eine rein geistige umgesetzt hat“. „Jesus entreißt den Zebedaïden den Glauben an die Thronnähe nicht, er zieht in Jerusalem ohne Vorbehalte mit offenbarem Messiasium ein, bekennet sich wiederum, ohne vorsichtige Unterscheidungen vor dem Gerichte als Messias, er heißt am Kreuz der Judenkönig, er tröstet sich und die Seinigen mit seiner Wiederkunft als irdischer Reichsherr und

¹⁾ Die menschliche Entwicklung Jesu Christi. Siehe H o l z m a n n, Die synoptischen Evangelien. 1863. S. 7—9. Auf dieses Programm folgte zunächst „Der geschichtliche Christus“. 3. Aufl. 1866.

²⁾ Im letzten Grunde rührt die zielbewußte Geltendmachung der Eschatologie bei Reim daher, daß er sich an Matthäus hält und deswegen mehr unter dem elementaren Eindruck der mit eschatologischen Ideen geladenen Redemassen dieses Evangeliums steht, als diejenigen, die von Markus ausgehen, wo solche Reden fehlen.

hinterläßt seinen Jüngern ohne Wehren den langen Glauben an die künftige Aufrichtung und Herstellung des Königreichs im befreiten Israel.“ Sehr richtig bemerkt Reim, „daß Strauß mit Unrecht seine eigene ältere richtigere Formel abgeworfen habe“, die das Eschatologische und das Geistige in Jesu Plan nebeneinander wirken ließ. Aber zuletzt setzt auch er durch das Geistige das Eschatologische tatsächlich außer Kraft. Er konstatiert zwar, daß der von Jesus gebrauchte Ausdruck Menschensohn den Messias in danielischem Sinn bezeichnete, meint aber, daß die danielischen Bilder den Meister nicht erschreckten, weil er sie geistig deutete und sich „als den Angehörigen der Menschheit auch in seiner Messiasstellung bezeichnen wollte“.

Zur Lösung des Zwiespaltes konstruiert Reim eine Entwicklung. Durch die Erfolge wie durch die Enttäuschungen wurde das Selbstbewußtsein Jesu gleicherweise gestärkt. Nicht mehr als ein zukünftiges, wie anfangs, sondern als ein in ihm und mit ihm gegenwärtiges predigt er später das Reich; immer offener bekennt er sein Messiasium vor der Welt. Er denkt das Reich als ein sich entwickelndes, aber nicht mit unbeschränktem, endlosem, modernem Horizont, sondern mit eschatologischer Perspektive. „Denn so sehr eine moderne Anschauungsweise sich in die Gleichnisse vom Fischzug, vom Senf Korn und Sauerteig hineinliest, welche für sich allein genommen die modernen Maße ernstlich gutzuheißen scheinen, so unzweifelhaft hat Jesus ähnlich wie nachher Paulus so weite große Dimensionen irdischer Entwicklung keineswegs gekannt; im Gegenteil ist nach allen Quellen nichts sicherer, als daß er an kurze eilende Termine wie an eilende Siege glaubte und die letzten Entscheide bis zum Gerichtstag der lebenden Generation und sich und seinen Aposteln in Aussicht stellte.“ „Es war die Wucht übermenschlich drückender Tatsachen, welche ihn in veraltete Geleise einbannte.“ Als seine Zuversicht auf das sich entwickelnde Reich auf unüberwindliche Schranken stieß, als der Glaube an die Gegenwart des Reiches Gottes sich verdüsterte, bekamen die rein eschatologischen Vorstellungen die Oberhand. „Und wenn man hier wahrnehmen darf, daß gerade der Gedanke der nahenden Entscheidungen Gottes, der sich seiner Seele mit neuer Stärke auflagerte, hier seinen menschlichen Mut stählte, hier seine Hingebung steigerte, indem er vom Gerichte retten wollte, was nur immer gerettet werden konnte, so fügt man sich freudig auch in verengerte Gedanken als in den guten Willen Gottes, der nur in solchem Weg die sinkenden Menschenkräfte seines Rüstzeugs aufrecht halten und die Beute seines Feldzugs in erschütterten und gewonnenen Menschenseelen sichern konnte.“

Was Renan vorgeschwebt hatte, was ihm aber unter der Hand

nur zu einem Romanmotiv — une ficelle de roman, wie man auf französisch sagen würde — geraten war, wird durch Reim verwirklicht. Schöneres und Tieferes hat niemand mehr über die Entwicklung Jesu geschrieben.

Nicht so kritisch gehalten ist Hases „Geschichte Jesu“, mit der er 1876 die bisherigen Ausgaben des 1829 zum erstenmal erschienenen Lehrbuchs über das Leben Jesu ersetzte¹⁾. Die Frage der Mitbenutzung des Johannes läßt er in der Schwebe und spricht sein letztes Wort in einer Parabel aus. „Wenn Sie die parabolische Form meiner Rede als solche nehmen wollen, könnte man sich die Stellung Jesu zu den beiden Evangelienarten etwa so anschaulich machen: Einst erschien auf Erden ein himmlischer Genius. Nach seinen drei ersten Biographien geht er einher noch ziemlich infognito, im langen Gewande eines Rabbinen, eine kräftige volkstümliche Gestalt, in der Sprache etwas jüdelnd, nur zuweilen seinen Biographen selbst unmerkbar wie lächelnd über diesen Aufzug hindeutend nach seiner Heimat. In der Beschreibung, die sein Lieblingsjünger hinterließ, hat er den Rabbinentalar abgeworfen, der Genius steht vor uns, aber verbittert im ärgerlichen Streite mit denen, die Aergernis nehmen an seiner genialen Blöße, und dann, freilich schöner in der schmerzlichen Bewegung des Abschieds von denen, die er auf seiner Wanderschaft durch die Erde liebgewonnen hat, ohne daß sie doch seine ausländische, überirdische Sprache recht verstehen.“

Das ist überhaupt das Verfahren Hases, nirgends einen letzten Entscheid zu geben. Die fünfzig Jahre Leben-Jesu-Forschung, die er tätig miterlebt hat, haben ihn vorsichtig, manchmal fast skeptisch gemacht. Aber seine Fragezeichen sind nicht die eines versteckten Supernaturalismus, wie die im Leben-Jesu von 1829. Hase ist durch Strauß hindurchgegangen und hat von ihm den Glauben an jene höhere Unverletzlichkeit des wahren Lebens Jesu empfangen. „Es ist nicht meine Sache“, sagt er seinen Studenten im akademischen Vorwort, „mich vor einem Gedanken zu entsetzen, oder als unbequem ihn verkümmert auszusprechen; selbst den Enthusiasmus des Zweifelns und Umstürzens, durch den Strauß so mächtig ist, Renan so verlockend, möchte ich Ihnen nicht vorenthalten.“

¹⁾ Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen von Dr. Carl Hase. 1876.

Besondere Erwähnung verdient auch der schöne Abriß des Lebens Jesu in A. Hausraths Neutestamentlicher Zeitgeschichte. 1. Aufl. München 1868 ff. 3. Aufl. 1. Bd. 1879. S. 325—515: Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu.

Adolf Hausrath ist 1837 zu Karlsruhe geboren. 1867 wurde er zum Professor der Theologie zu Heidelberg ernannt. Er starb 1909.

Der Vorzug des Lebens Jesu von Beyschlag besteht hauptsächlich in der Anlage¹⁾. In einem untersuchenden Teil bespricht er zuvor die Probleme, sodaß dann der darstellende Teil von allen Auseinandersetzungen frei bleibt und durch die wunderbare Sprache des Autors ein reines Kunstwerk wird, das fesselt und die Mängel der historischen Konzeption fast übersehen läßt. Beyschlag ist nämlich mit Absicht in den beiden entscheidenden Fragen inkonsequent. Obgleich er anerkennt, daß dem Johannesevangelium der Charakter einer Geschichtsquelle an sich nicht zukomme, „weil es mehr ein geistvolles subjektiv-auffassendes Porträt“, „nicht minder Lehrschrift als Geschichtsbuch“ ist, läßt er sein Leben-Jesu doch aus „der Zusammenschau und Zueinanderfügung der synoptischen und johanneischen Elemente“ hervorgehen. Dieselbe Unsicherheit beherrscht die Anerkennung der eschatologischen Bestimmtheit der Weltanschauung Jesu. Beyschlag räumt der Eschatologie den weitesten Raum ein, sodaß Jesus, um die geistige und eschatologische Anschauung vereinigen zu können, drei Entwicklungsphasen durchmachen muß. In der ersten verkündigt er das Reich als etwas Zukünftiges, mehr als ein bevorstehendes, übernatürliches Ereignis, im Sinne des Täufers. Das Leben, das sich dann auf seine Predigt hin allenthalben regt, läßt ihn glauben, daß das Reich irgendwie doch schon da sei, „daß der Vater, indem er die Erscheinung des Reiches hinauschiebt, dasselbe schon jetzt kommen lassen will im Stillen und Verborgenen, in demütiger Werdegestalt, und der große Gedanke seiner Gleichnisse, der die ganze mittlere Zeit seines Berufslebens beherrscht, der Senfkorns- und Sauerteignatur desselben bricht in ihm durch“. Mit dem definitiv werdenden Mißerfolg „verlegt sich der Schwerpunkt seiner Gedanken ins Jenseits seines Todes, und das Bild seiner glorreichen, welterobernden und weltrichterlichen Wiederkehr in die ihn ausstoßende Welt steigt in ihm auf“.

Das eigentümliche Zueinanderschauen synoptischer und johanneischer Gedanken bringt es aber mit sich, daß Beyschlag sich zuletzt darunter doch keine reine Eschatologie vorstellt und Jesum halb johanneisch, halb synoptisch denken läßt. „Es liegt in der ganzen tiefsinnigen Betrachtungsweise Jesu von der Wachstümlichkeit des Reiches Gottes be-

¹⁾ Das Leben-Jesu von Willibald Beyschlag. — Erster, untersuchender Teil. 1885. 450 S. — Zweiter, darstellender Teil. 1886. 495 S. — Joh. Heinr. Christoph Willibald Beyschlag war 1823 zu Frankfurt a. M. geboren und kam 1860 als Professor der Theologie nach Halle. Seine glänzende Beredsamkeit machte ihn zu einem der ersten Wortführer des deutschen Protestantismus. Als Lehrer übte er einen hervorragenden und segensreichen Einfluß aus, wenn auch das Gemütvoll-Apologetische seine wissenschaftlichen Werke allzusehr beherrscht. Er starb 1900.

gründet, daß er auch die letzte Vollendung nicht sowohl als ruhendes Ziel, sondern vielmehr als lebendigen Akt, als Werdeprouzess anschaut, und indem er nun diesen Prozeß als kosmisch-übernatürlichen, geschichtsvollendenden aus dem ethisch-geschichtlichen durchaus hervormachsen sieht, fassen sich ihm die dem einen wie dem andern angehörigen Momente in dieselben prophetischen Begriffe und Anschauungen zusammen.“ Mit solcher Eschatologie läßt sich natürlich keine Geschichte machen.

In der Anerkennung der „Wunder“ geht Beyschlag bis zur letzten kritisch erlaubten Grenze; in den Erwägungen über die Möglichkeit der einen oder der andern der erzählten Totenaufweckungen gerät er sogar auf rationalistisches Gebiet.

Ob das Werk von Bernhard Weiß auch zu den liberalen Leben-Jesu gehört? Ja, nur daß es damit noch andere Fehler vereinigt¹⁾.

¹⁾ Bernhard Weiß, Das Leben-Jesu. 1882. 2 Bde. Berlin. Siehe auch: Das Markusevangelium, 1872, Das Matthäusevangelium, 1876, und das Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 5. Aufl. 1888.

Einige Kritiker der ersten Auflage der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung haben sich darüber aufgeregt, daß die Arbeit von Bernhard Weiß unter die liberalen Leben-Jesu gerechnet wird, wo der Verfasser in seiner kirchenpolitischen Stellung und in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen doch mehr konservative Tendenzen erkennen läßt. Darauf kommt es hier aber gar nicht an. Seine Ausdeutung des Markusplanes und die ganze Erklärung des Zusammenhangs der Ereignisse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu berühren sich in der natürlichsten Weise mit dem von Reim und Holzmann geübten Verfahren, und die Resultate sind ungefähr dieselben.

Bernhard Weiß ist geboren 1827, in Königsberg, woselbst er sich 1852 habilitierte. 1863 ging er als ordentlicher Professor nach Kiel, 1877 wurde er in derselben Eigenschaft nach Berlin berufen.

Unter den bedingt liberalen Leben-Jesu aus früherer Zeit könnte man das von W. Krüger-Wellhausen (1872. Elberfeld. 271 S.) namhaft machen, wenn es nicht so gar unwissenschaftlich wäre. Obwohl der Verfasser das vierte Evangelium nicht für apostolisch ansieht, verwendet er es ganz unbefangen als Geschichtsquelle.

Viel Gemüt und wenig Wissenschaft auch bei M. G. Weitzbrecht: „Das Leben Jesu nach den vier Evangelien.“ 1881.

An der johanneischen Frage und einigen andern Unklarheiten krankt das sonst so überaus feinsinnige und tief empfundene dreibändige Leben-Jesu des anno 1908 gestorbenen Pariser Professors E. Stapfer. Erster Band: Jésus-Christ avant son ministère (1896); zweiter Band: Jésus-Christ pendant son ministère (1897); dritter Band: La mort et la résurrection de Jésus-Christ (1898).

Ueber das „Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten“ berichtet F. Godet. (Deutsch von M. Reineck. Hannover 1897.) — Auf rein synoptischer Grundlage erbaut sich G. Längins „Der Christus der Geschichte und sein Christentum“. 2 Bde. 1897–98. — Zahllose Auflagen erlebte das englische Leben-Jesu von J. Stalker. Deutsch. 1898. Tübingen (4. Aufl. 1901). — Sehr gebiegen und

Mit den liberalen Leben-Jesu teilt er die Voraussetzung, daß Markus eine bestimmte „Auffassung“ von dem „Entwicklungsgange der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“ zur Darstellung bringen will, und glaubt sich daraufhin zu einer weitgehenden psychologischen Ausdeutung des von diesem Evangelisten gebotenen Details berechtigt. Die Willkür, die er dabei entwickelt, ist gerade so schrankenlos wie die Schenkels und in der Virtuosität der argumenta e silentio übertrifft er ihn noch. Obwohl Markus kein Wort über die Motive der Nordreisen Jesu verlauten läßt, versteht Weiß so gut zwischen den Zeilen zu lesen, daß die Motive jener Reisen für ihn „völlig ausreichend“ klargestellt sind. „Das Volk“ — dies seine Erklärung — „sollte, nicht mehr durch den momentanen Eindruck seiner Worte oder Taten immer wieder beirrt, sich über die Fragen, die es in den letzten Tagen seiner öffentlichen Wirksamkeit ihm so eindringend und unausweichlich gestellt hatte, klar werden, es sollte selbst die Konsequenzen ziehen der Erklärungen Jesu, wie seines eigenen Verhaltens. Nur wenn es eine Zeitlang ihn nicht in seiner Mitte hatte, konnte es ganz zur Entscheidung darüber kommen, wie es eigentlich zu Jesu stand.“

Dieses moderne Psychologisieren ist aber nun noch mit einer Dialektik durchsetzt, die zeigen will, „daß der Glaube an den Gottes- und Menschensohn, wie ihn die Kirche Christi je und je bekannt hat, und eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, wie weit uns die Einzelheiten seines Lebens sicher überliefert seien und wie dieselben geschichtlich aufzufassen, keine unvereinbaren Gegensätze sind“. Das will heißen, daß Weiß die Schwierigkeiten und Anstöße mit dem Mantel christlicher Liebe zudeckt, den er aus den haltbarsten überlieferten Sophismen zusammengewoben hat. Als dialektische Leistung in diesem Sinn gehört sein Leben-Jesu zum Bedeutendsten, was neben Schleiermacher existiert. Im Detail bietet es auch viele interessante historische Beobachtungen. Zuletzt kann man nur bedauern, daß ein solches Wissen und ein solches Können in den Dienst einer so aussichtslosen Sache gestellt sind.

Und der Ertrag der liberalen Leben-Jesu? Zunächst die Klärung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern. Das erscheint auffällig, da die Hauptvertreter der Richtung, Holzmann,

interessant ist B. Gardner's *Exploratio Evangelica*. A brief examination of the basis and origin of christian belief. 1899.

Von allen falschen Vermittlungen frei ist H. Ziegler's „Der geschichtliche Christus“. 1891. Darum erregten die fünf in Riegnitz gehaltenen Vorträge, aus denen es zusammengesetzt ist, seinerzeit ein so unliebsames Aussehen, daß die Kirchenbehörde gegen ihn einschritt. (Siehe die *Christl. Welt* 1891, S. 563—568; 874—877.)

Schenkel, Weizsäcker und Hase in dieser Frage einen mehr oder weniger vermittelnden Standpunkt einnahmen, von Benschlag und Weiß, denen die Möglichkeit des Ausgleichs aus kirchlich-apologetischen Gründen feststeht, nicht zu reden. Aber in der Art, wie sie die Position zu halten suchten, wurde ihnen die Unhaltbarkeit klar. Die Verteidigung der Zueinanderarbeitung der zwei Ueberlieferungen erschöpft sich in diesen ihren kritischen Vertretern, wie sich der historische Supranaturalismus in einem — nach dem Beifall der Menge — siegreichen Kampf gegen Strauß erschöpfte. Im Laufe der Zeit schreitet mit Holtzmann auch Weizsäcker¹⁾ zur Ablehnung jeglicher Möglichkeit des Ausgleichs fort und gibt das vierte Evangelium als Geschichtsquelle auf. Die zweite Forderung des ersten Straußischen Lebens Jesu wurde — endlich! — von der Wissenschaft zugestanden.

Das will nun nicht heißen, daß von da an keine Versuche des Ausgleichs mehr auftreten. Kann man denn eine Straße so absperren, daß nicht hie und da einer den Kordon durchbricht, wozu ja weder besondere Intelligenz noch besonderer Mut gehört? Darf man nur dann von einem Siege reden, wenn keiner von den Gegnern am Leben geblieben ist? Einzelne Versuche der Zueinanderarbeitung von Johannes und Synoptikern, die nach dieser Entscheidung erschienen, sind sogar sehr beachtenswert, so z. B. Wendts²⁾ feinsinnige Studie über die

¹⁾ Holtzmann, Neutestamentl. Einleitung. 2. Aufl. 1886. — Weizsäckers Erklärung in der Theolog. Literaturzeitung, 1882, Nr. 23. — Das Apostolische Zeitalter. 2. Aufl. 1890. — Hase und Schenkel kamen im Prinzip zu derselben Erkenntnis, wahrten sich aber immer noch eine Rückzugslinie.

Gegen das Ende der siebziger Jahre war die Verwerfung des vierten Evangeliums als Geschichtsquelle im kritischen Lager fast allgemein anerkannt. Sie wird vorausgesetzt im Leben-Jesu von Karl Wittichen (Jena 1876. 397 S.), das als eines der abgeklärtesten Werke dieser Art auf Grund der Marfushypothese gelten könnte, wenn seine Anlage nicht so verfehlt wäre. Es ist nämlich halb kommentarhaft gehalten, sofern die Darstellung aus der Besprechung von siebenundsechzig Perikopen besteht. Das Detail ist sehr interessant. Naiv wirkt, daß eine Reihe von Perikopen unter dem Titel „Die Grundlegung des Christentums in Galiläa“ zusammengefaßt werden. Die Bedeutung der Nordreise Jesu kommt nicht zur Geltung. Auch statuiert Wittichen, durch Lukas verleitet, ganz im Sinne Weißes, eine längere jüdische Wirksamkeit Jesu vor dem Einzug in Jerusalem.

²⁾ H. H. Wendt, Die Lehre Jesu. I. Band. Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu. 354 S. Göttingen 1886. — II. Band. 1890. — Engl. Uebersetzung 1892. Zweite deutsche Auflage in einem Bande 1901. 626 S.

Hans Hinrich Wendt wurde 1853 zu Hamburg geboren, habilitierte sich 1877 in Göttingen, ging später als außerordentlicher Professor nach Kiel und kam 1893 nach Jena.

Seine Anschauung über das vierte Evangelium legte er nieder in dem

Lehre Jesu, der die Bedeutung eines ausgeführten Lebens Jesu zukommt. Aber die Art, wie Wendt die Aufgabe zu lösen unternimmt, zeigt, daß die Entscheidung schon gefallen. Es handelt sich um ein hartnäckiges und geschicktes Rückzugsgefecht. Nicht das vierte Evangelium als solches, sondern nur eine Grundschrift desselben soll, wie bei Weiß, Alexander Schweizer und Renan, als „selbständige und geschichtlich glaubwürdige Ueberlieferung über die Lehre Jesu neben dem Markusevangelium und den Matthäuslogia“ anerkannt werden, sodaß man sie neben jenen beiden Schriften zur Gewinnung des Lebensbildes Jesu verwerten darf. Eine Zueinander- und Zusammenarbeit der einzelnen johanneischen und synoptischen Perikopen gibt es auch für Wendt nicht mehr. Er steht etwa auf dem Standpunkt, den Holzmann 1863 einnahm, nur daß er ihn viel umfassender und vorsichtiger begründet.

Zuletzt ist zwischen Wendt und denen, die zur Ueberzeugung der Unvereinbarkeit der beiden Ueberlieferungen fortgeschritten sind, kein so großer Unterschied. Wendt will das vierte Evangelium nicht ganz preisgeben, und die andern erkämpfen nur einen halben Sieg, indem sie tatsächlich von der johanneischen Interpretierung der Synoptiker doch nicht loskommen. Durch ihre psychologische Ausdeutung der drei ersten Evangelien schaffen sie sich ein ideales viertes Evangelium, zu dessen

Werke „Das Johannesevangelium“. Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. 239 S. Göttingen. 1900. Den authentischen, auf den Lieblingsjünger direkt zurückgehenden Bestandteil des Evangeliums bildeten, führt er aus, hauptsächlich Redestücke, die z. T. eine kurze historische Umrahmung aufwiesen. Es handelt sich um Reden und Gespräche, in denen Jesus sich über seine Gemeinschaft mit Gott und seine „einzigartige Heilsbedeutung“ ausläßt. Wendt glaubt zu bemerken, daß diese Äußerungen mit dem Inhalt der synoptischen Predigt verwandt sind oder doch nicht in „ausschließendem Gegensatz“ zu ihr stehen. Alle in der ursprünglichen johanneischen Logiasammlung figurierenden Reden — von den Worten an die Samariterin abgesehen — gehören in die jerusalemische Zeit. Der Evangelist, der das Vorgefundene auf den jehigen Bestand brachte, stammte wahrscheinlich auch aus dem kleinasiatischen Kreis des Apostels.

Ebenfalls 1900 erschien der erste Band der umfassenden Studie von Johannes Kreyenbühl: „Das Evangelium der Wahrheit“. Neue Lösung der johanneischen Frage. Berlin. 752 S. Der zweite Band (841 S.) folgte 1905. Der Verfasser stellt in scharfsinnigen und eingehenden Erörterungen die These auf, daß das ursprüngliche vierte Evangelium gnostischen Ursprungs war und gegen die Lehre der leiblichen Auferstehung, der Parusie und des Gerichts polemisierte. Von kirchlicher Seite wurde es dann später überarbeitet und dem altgriechischen Dogma dienstbar gemacht. Warum Kreyenbühl gerade den Menandros zum Verfasser der Grundschrift ernennen will, ist nicht gut verständlich.

Kreyenbühl ist Professor der Philosophie zu Zürich.

Gunsten sie das historische vierte verwerfen. Sie wollen von dem vergeistigten johanneischen Christus nichts wissen, und gestehen sich nicht ein, daß sie ihn nur verneinen, um an seine Stelle einen vergeistigten synoptischen Jesus-Christus zu setzen, d. h. einen Menschen, der Messias sein wollte, aber in einem mehr vergeistigten Sinn. Alle Entwicklungen Jesu, die sie konstruieren, sind schließlich nur Zeugnisse der Spannung zwischen den Synoptikern in ihrem unbefangenen Wortlaut und jenem aus ihnen herausinterpretierten neuen vierten Evangelium.

Die Auseinanderhaltung von Synoptikern und viertem Evangelium ist nämlich nur der erste Schritt zu einer größeren, daraus sich mit Notwendigkeit ergebenden Erkenntnis: der unbedingten Anerkennung des rein eschatologischen Grundcharakters der Lehre und des Wirkens des markischen und matthäischen Jesus. Da sie diese Konsequenz unterdrückten, standen Holzmann, Schenkel, Hase und Weizsäcker auch nach ihrer kritischen Befehrung noch unter dem Banne des vierten Evangeliums, eines modernen, idealen vierten Evangeliums. Erst in der Entscheidung der eschatologischen Frage kommt das synoptisch-johanneische Problem zur Ruhe. Die liberalen Leben-Jesu haben die Divergenz nur literarisch, noch nicht in ihrer ganzen historischen Bedeutung begriffen.

Noch in einer andern Erkenntnis war die kritische Schule auf halbem Wege stehen geblieben. Es war mit der Anerkennung des Markusplanes gegeben, daß Jesus, wenn man die Menschensohnstellen Mt 2¹⁰ und 28 auf sich beruhen läßt, vor Cäsarea Philippi sich nie als Messias zu erkennen gegeben hatte, noch als solcher erkannt worden war. Diese Einsicht ist eine der größten Errungenschaften der Leben-Jesu-Forschung. An sich hätte sie zu zwei Fragen führen müssen; einmal, warum Jesus aus seiner Messianität bis zu jenem Augenblick ein Geheimnis auch vor seinen Jüngern machte, sodann, wann und wie und ob überhaupt das Volk von seinen Messianitätsansprüchen Kunde erhielt. Nun wurden aber beide Fragen in dem leidigen Psychologisieren erstickt, d. h. scheinbar beantwortet. Man sah es als selbstverständlich an, daß Jesus den Jüngern seine Messianität so lange verheimlicht hatte, um sie unterdes unmerklich zu einer höheren geistigen Auffassung vom Messias zu erziehen; man sah es als ebenso selbstverständlich an, daß dem Volk in den letzten Wochen die messianischen Ansprüche Jesu nicht verborgen sein konnten, daß er dieselben aber nicht öffentlich aussprach, sondern sie nur ahnen ließ, um die Menge auf den höheren geistigen Charakter der Würde, die er sich zuerkannte, hinzuführen. Es kam diesen Psychologen gar nicht zu Bewußtsein, daß von alledem kein Wort bei Markus stand, sondern daß sie alles

zu den widerspruchsvollen und unerklärlichen Tatsachen des Evangeliums hinzugedacht und so einen Messias bekommen hatten, der es sein wollte und nicht sein wollte, der es vor dem Volke zuletzt war und nicht war. Sie haben nur die Bedeutung der Cäsarea-Philippi-Szene erkannt, das Gesamtproblem des messianischen Auftretens Jesu aber nicht in Angriff zu nehmen gewagt und über das Warum jener kontradiktorischen beiden Tatsachen, daß Jesus Messias sein wollte und doch nicht als solcher auftrat, nicht weiter reflektiert.

So zog die Leben-Jesu-Forschung ihres Weges und erwartete alles von einer fortschreitenden methodischen Ausdeutung des Markusdetails. Sie glaubte das Gebiet nur okkupieren zu brauchen und ahnte nicht, daß sie auf der ganzen Linie nur einen halben Sieg erfochten hatte, daß sie sowohl die eschatologische Frage als auch die historische Grundfrage des messianischen Auftretens Jesu nicht zu Ende gedacht hatte.

Es beunruhigte sie nicht, daß die Diskussion über die Eschatologie nicht zur Ruhe kommen wollte. Sie meinten, es sei nur Geplänkel mit etlichen zersprengten Gegnern: und es waren die Aufklärer des Heeres, mit welchem Reimarus ihre Flanke bedrohte und das ihnen unter Johannes Weiß so gefährlich werden sollte. Und als sie sich jener Umgehung entziehen wollten, fielen sie in den Hinterhalt, den Bruno Bauer ihnen gelegt hatte: Brede hielt die Markushypothese an und stellte sie über das behauptete messianische Selbstbewußtsein und Auftreten Jesu zur Rede.

So verbündeten sich, durch eine innere Notwendigkeit, die eschatologische und die literarische Schule, nicht gegen den Markusplan, sondern auf Grund des Markusplanes gegen die psychologisch-moderne Ausdeutung der Markusdarstellung. Unter ihrem Kreuzfeuer wurde der Entwicklungsgedanke, das Hauptbollwerk der liberal-kritischen Leben-Jesu, an dessen Befestigung sie bis zuletzt gearbeitet hatten, in Trümmer gelegt.

Aber das ist eben das Großartige an den liberal-kritischen Leben-Jesu, daß sie eine höhere geschichtliche Einsicht unbewußt herbeizwangen, die ohne sie nicht kommen konnte. Eine höhere Erkenntnis stellt sich nur da ein, wo ein Gedanke zu Ende gedacht wird und sich zuletzt selbst aufhebt. Mit dem Rationalismus hat die liberal-kritische Forschung dies gemein, daß sie Gedanken bis in die letzten Konsequenzen verfolgte. Der erstere hat die natürliche Wundererklärung zu Ende gedacht und dadurch den Fortschritt unter Strauß herbeigeführt; sie ihrerseits hat die natürlich-psychologische Erklärung des Zusammenhangs der Taten Jesu und der Ereignisse seines Lebens zu Ende gedacht, und hat durch die Konsequenzen, zu denen sie getrieben wurde,

die Erkenntnis vorbereitet, daß die natürliche Psychologie hier nicht die historische ist, sondern daß die letztere aus gewissen historischen Grundvoraussetzungen erst gewonnen werden müsse. So trat, durch das Verdienst und die großartige Wahrhaftigkeitsarbeit der liberal-kritischen Schule, an Stelle der natürlichen die eschatologische Psychologie. Das ist der historische Ertrag der nachstraußischen Leben-Jesu-Forschung.

Die Anerkennung von seiten der Zeitgenossen wurde dieser Forscher-generation in einem Maße zuteil, wie sonst keiner andern. In den Kreisen der Gebildeten war man überzeugt, ihr den authentischen Jesus zu verdanken, und freute sich, daß er in den Hauptpunkten als moderner Mensch und Verkündiger der freisinnigen Religiosität erkannt worden war.

Die Zuversicht ging so weit, daß auch die Profanhistoriker keinen Augenblick Bedenken trugen, die Resultate der liberalen Theologie zu übernehmen. So bekam der Jesus der Schenkel, Reim, Hase und Holzmann einen Ehrenplatz in Leopold von Ranke's Weltgeschichte (1883. B. III. Teil I. S. 160—170) und wurde dort als Vergeistigter der Messianität, tiefsinniger Denker und Stifter eines gegenwärtigen Gottesreiches gepriesen. „Das fleckenloseste“, so schließt der ihm gewidmete Abschnitt, „tiefsinnigste, menschenfreundlichste Wesen, das je auf Erden erschienen war, fand keinen Platz in der damaligen Welt. Jesus hat seinen Tod mit voller Bestimmtheit kommen sehen, aber er wußte, daß damit seine Lehre bekräftigt und gerettet würde“.



XV. Die eschatologische Frage.

Timothée Colani. Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps. Straßburg 1864. 255 S.

Gustav Volkmar. Jesus Nazareus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ersten Erzählern. Zürich 1882. 403 S.

Wilhelm Weissenbach. Der Wiederkunftsgedanke Jesu. 1873. 424 S.

W. Baldensperger. Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Straßburg 1888. 2. Aufl. 1892. 282 S. 3. Aufl. I. Teil. 240 S.

Johannes Weiß. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1892. Göttingen. 67 S. Zweite, völlig neubearbeitete Aufl. 1900. 210 S.

Solange es sich nur darum handelte, die Eigenart der Gedankenwelt Jesu gegen die altprophetischen und danielischen Vorstellungen sicherzustellen, und man als einzige Fundstätte für rabbinisch-spätjüdische Gedanken Lightfoots *Horae Hebraicae et Talmudicae in Quatuor Evangelistas*¹⁾ besaß, konnte man sich noch der Zuversicht hingeben, die Predigt Jesu als etwas in letzter Linie durch keine Zeitvorstellungen Bedingtes zu begreifen. Aber nachdem durch die Studien von Hilgenfeld und Dillmann²⁾ die jüdische Apokalypitik in ihren Grundzügen bekannt geworden war, und die jüdischen Pseudepigraphen nicht mehr als „Pseudepigraphen“, sondern als Dokumente der letzten Gedankenwelt des Judentums galten, mußte sich die Notwendigkeit ihrer Berücksichtigung zur Erklärung der Vorstellungswelt Jesu in steigendem Maße aufdrängen. Es sollte aber fast zwei Jahrzehnte dauern, bis die ganze Wucht dieses Materials empfunden wurde.

Als wollte er dem Angriff von vornherein begegnen, schrieb Colani sein Werk „Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps“, 1864.

¹⁾ Iohannis Lightfooti, Doctoris Angli et Collegii S. Catharinae in Cantabrigiensi Academia Praefecti *Horae Hebraicae et Talmudicae in Quatuor Evangelistas* . . . nunc secundum in Germania junctim cum Indicibus locorum Scripturae, rerumque ac verborum necessariis editae e Museo Io Benedicti Carpzov I. Lipsiae. Anno MDCLXXXIV.

²⁾ Den Ausgangspunkt der Erforschung der Apokalypitik bilden Dillmanns „Henoch“, 1851, und Hilgenfelds „Jüdische Apokalypitik“, 1857.

Timothée Colani war 1824 zu Lemé (Nisne) geboren; er studierte in Straßburg und wurde 1851 Prediger daselbst. Im Jahre 1864 wurde er ebenda zum Professor der praktischen Theologie ernannt trotz des Widerstandes, den die damals neu erstarkende Pariser Orthodoxie gegen diese Ernennung versuchte. Durch die Ereignisse des Jahres 1870 verlor er seine Stellung. Da auf eine Berufung in Frankreich nicht zu rechnen war, wurde er Kaufmann. Einige unglückliche Operationen brachten ihn um sein Vermögen. 1875 nahm er eine Stelle als Bibliothekar an der Sorbonne an. Er starb 1888.

Bis zu welchem Grade war Jesus Jude? dies der Ausgangspunkt der Studie Colanis. Die messianischen Hoffnungen zur Zeit Jesu waren nach ihm ganz uneinheitlich, da die prophetische Vorstellung, der zufolge das Reich des Messias zu diesem Weltverlaufe gehörte, und die apokalyptische, welche es zu dem kommenden Aeon schlug, noch nicht ausgeglichen waren. Im allgemeinen erwartete man mehr den Vorläufer als den Messias. Jesus selbst hat sich in der ersten Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit, vor Mt 8, nie als Messias bezeichnet, denn der Ausdruck Menschensohn hatte beim Volke gar keinen messianischen Klang. Er ging aus von dem Gedanken der absoluten Gemeinschaft mit Gott; erst nach und nach, unter dem Eindruck des Erfolgs der Reichspredigt, nimmt sein Bewußtsein messianische Färbung an. Gegen die ungestümen Erwartungen des Volks wiederholt er in seinen Gleichnissen von dem Wachstum des Reiches immer wieder das Wort „Geduld“. Dadurch, daß er sich als Herrn dieses geistigen Königreichs offenbart, macht er der Verwechslung des Sinnlichen und des Geistigen in der zeitgenössischen Zukunftserwartung ein Ende, bezeichnet die Menschheit als solche, nicht das erwählte Volk, als das Volk des Reiches und setzt eine organische Entwicklung an die Stelle der apokalyptischen Katastrophen. Durch seine Auslegung des 110. Psalmes, Mt 12 35—37, bekundet er, daß der Messias mit dem davidischen Königtum nichts mehr gemein habe. Nur schwer hatte er sich zur Annahme dieses Titels entschlossen; er wußte, wieviel nationale Vorurteile und Hoffnungen daran hingen.

Er ist der Messias=Menschensohn. Diesen Ausdruck hat er geschaffen, seine Niedrigkeit darin zu erkennen zu geben. In dem Augenblick, wo er die Würde annimmt, steht ihm auch der Leidensentschluß fest. Er will nicht der triumphierende, sondern nur der leidende Messias sein. Durch die Wirkung, welche sein Leiden auf die Seelen ausübt, soll das Reich definitiv begründet werden.

Mit dieser geistigen Auffassung vom Reich kann sich der Gedanke einer glorreichen Wiederkunft nimmermehr verbinden, sonst müßte ja

Jesus selbst sein gegenwärtiges Leben nur als eine Art Prolog zu jener zweiten Existenz aufgefaßt haben. Weder die jüdische, noch die judenchristliche Eschatologie, wie wir sie in eschatologischen Reden der Evangelien und in den Apokalypsen finden, gehören also der Predigt Jesu an. Daß er zuweilen in den Bildern der jüdischen Zukunftserwartung geredet hat, ist selbstverständlich. Aber dennoch geht die Bedeutung der Eschatologie in der uns überlieferten Predigt Jesu weit über die einer bloß symbolischen Ausdrucksweise hinaus. Sie ist darin real vorhanden. Mit einer Umdeutung ins Geistige ist nichts gewonnen. Ist man daher auf anderem Wege zur Ueberzeugung gekommen, daß Jesus nicht jüdisch-eschatologisch predigte, so gibt es nur ein Mittel, damit fertig zu werden: sie kritisch aus den Texten zu eliminieren.

„Eschatologisch“ an der Lehre Jesu war nur die Ueberzeugung, daß das Evangelium noch in der gegenwärtigen Generation eine große Ausdehnung erreichen werde, daß die Heiden in das Reich eingehen, und daß, durch ihre Verstockung gegen die Heilsbotschaft, das Gericht über die Völker kommen würde. Von dieser Basis aus kann man über Echtheit oder Nichtechtheit seiner eschatologischen Reden entscheiden. Unmöglich sind in seinem Munde: die in der Aussendungsrede gegebene Verheißung der baldigen Ankunft des Menschensohnes, Mt 10²³; das Versprechen an die Jünger, daß sie auf zwölf Thronen Israel richten werden, Mt 19²⁸; das Wiederkunftswort, Mt 23³⁹; das eschatologische Schlußwort beim Abendmahl, Mt 26²⁹, „dessen nur einem Papias erschwinglicher Chiliasmus Jesu unwürdig ist“, und die Weissagung von dem Kommen auf den Wolken des Himmels, mit dem er, Mt 26⁶⁴, sein Messiasbekenntnis vor dem Hohen Rat beschließt. Die apokalyptischen Reden in Mk 13, Mt 24 und Lk 21 sind interpoliert. In eine kurze Ermahnungsrede, die er an die Weissagung von der Zerstörung des Tempels anknüpfte, ist eine judenchristliche Apokalypse aus dem ersten Jahrhundert eingearbeitet, die wahrscheinlich noch vor der Zerstörung der Stadt verfaßt worden ist.

Jesus hat also nicht erwartet, vom Himmel wiederzukommen, um sein Werk zu vollenden. Es war vollendet durch seinen Tod, und der Geist sollte die Vollendung offenbar machen. Wenn Strauß und Renan den Weg einschlugen, Jesu Verkündigung durch die Annahme des Mithereinspielens jüdischer Gedanken zeitgeschichtlich zu erklären, so ist jetzt erkannt, „daß dieser Weg eine Sackgasse ist, aus der die Kritik sich beileben muß herauszukommen“.

Das Neue der Auffassung Colaniz besteht nicht so sehr in der prinzipiellen Verneinung der Eschatologie, als in der klaren Erkennt-

niz, daß die Ablehnung sich nicht mehr mit Redensarten durchführen lasse, sondern eine kritische Scheidung im Text verlange. Die Rekonstruktion der synoptischen Apokalypse war eine hervorragende kritische Tat.

Im Jahre 1882 nahm Volkmar diesen Versuch im Großen wieder auf¹⁾. Seine Konstruktion ruht auf zwei Pfeilern: auf seiner Ansicht von den Quellen und auf der Auffassung der zeitgenössischen Eschatologie. Alleinige Quelle des Lebens Jesu ist das Evangelium Marci, welches „wahrscheinlich präzis im Jahre 73“, fünf Jahre nach der Apokalypse Johannis, entstand. Die beiden andern Evangelien gehören in das zweite Jahrhundert und können nur ergänzungsweise benutzt werden. Lukas stammt aus dem Anfang seines ersten Jahrzehnts; den Matthäus sieht Volkmar mit Wilke als eine Kombination von Markus und Lukas an und verlegt ihn in das Ende desselben ersten Jahrzehnts. Diese Schrift ist für ihn eine Erneuerung der evangelischen Ueberlieferung „im Sinne eines solchen Urchristentums, das zwar dem das Gesetz beeinträchtigenden Heidenapostel immer noch widerstrebt, aber doch so universalistisch gestimmt war, um eine katholisierende Einheit von dem alten Gesetzesboden aus anzubahnen“. Mit dieser Beiseitesetzung des Matthäus ist die Möglichkeit einer literarischen Eliminierung der Eschatologie wie von selbst gegeben: der geringe Redestoff des Markus leistet keinen großen Widerstand.

Was die eschatologischen Erwartungen der Zeitgenossen betrifft, so waren sie derart, daß Jesus unmöglich mit messianischen Präntationen auftreten konnte. Der Messias-Menschensohn, der ein überirdisches Reich errichten sollte, ist erst unter dem Einfluß des christlichen Dogmas im Judentum entstanden. Die Zeit Jesu kannte nur das königlich-politische Messiasideal. Wehe aber dem, der diese Hoffnungen heraufbeschwor! Der Täufer hatte es durch seine allzuheftige Buß- und Reichspredigt getan und war alsbald von dem Vierfürsten aus dem Wege geräumt worden. Die sich schon bei Markus findende Version, als ob Johannes wegen der Herodias auf das Bitten eines Mägdleins hin enthauptet worden wäre, ist spätere Zurechtlegung, die nach Volkmar schon chronologisch sich als falsch erweist, da der Täu-

¹⁾ Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ersten Erzählern. Von Gustav Volkmar. Zürich 1882. Dazu: Markus und die Synopse der Evangelien. Nach dem urkundlichen Text und das Geschichtliche vom Leben Jesu. Zürich 1869. 2. Aufl. 1876. 738 S.

Volkmar war 1809 geboren und lebte als Gymnasiallehrer zu Fulda, als er, 1852, wegen seiner politischen Ansichten von der hessischen Regierung zuerst verhaftet und dann seines Amtes entsetzt wurde. 1853 ging er nach Zürich, wo sich ihm eine Laufbahn als Dozent der Theologie eröffnete. Er starb 1893.

fer starb, ehe Herodes die Herodias zu sich nahm. Wollte Jesus Messias sein, so konnte er es nur in diesem politisch-königlichen Sinn beanspruchen. Oder er wollte es nicht sein.

In diesem klaren Entweder-Oder besteht die Leistung Volkmar's. Schon Colani hatte dieses Entweder-Oder erkannt, aber nicht konsequent durchgeführt. Hier nun wird der Ausflucht der Weg versperrt, als könnte sich Jesus öffentlich als Messias aufgespielt haben, aber in einem andern als dem populären Sinn. Jesu messianisches Selbstbewußtsein besteht darin, „daß er sich als den Erstgeborenen unter vielen Brüdern, als den Sohn Gottes im Geiste wußte, so sich befähigt und getrieben fand zu der Regeneration seines Volkes, die es allein zu seiner Befreiung erheben konnte“. Jedenfalls ergibt sich aus Paulus, aus der Apokalypse und aus Markus, „diesen drei Schriftzeugen der Anhänger-schaft Jesu im ersten Jahrhundert, daß Jesus erst nach seinem Kreuz als der Christus gefeiert worden ist, niemals in seinem irdischen Leben“. Die Tilgung der Eschatologie führt also zur Tilgung der Messianität Jesu.

Wenn Mk 8²⁹ berichtet wird, daß Simon Petrus ihn, der erste unter den Menschen, als Messias begrüßt, so beachte man, daß der Evangelist dieses Bekenntnis in dem Momente eintreten läßt, wo Jesu Wirken beendet ist und der Leidensgedanke eintritt; und wenn man des Schriftstellers Intention ganz verstehen will, so halte man sich an das Verbot des Herrn, ihn vor der Auferstehung als Messias bekannt zu machen, Mk 8³⁰ und 9⁹, welches ein Wink ist, die Messianität erst vom Tode an zu datieren. Denn Markus ist nicht ein naiver Chronist, sondern ein Geschichte interpretierender Schriftsteller, zuweilen auch ein geistvoller Epiker, bei dem Geschichtliches und Poetisches durcheinander gehen.

So bleibt es dabei, daß auch Markus, im Einverständnis mit Paulus, Jesum erst auf Grund der Auferstehung Messias werden läßt. Er erschien wirklich, und zwar dem Petrus zuerst. Als dieser nämlich nach der Schreckensnacht von Jerusalem nach Galiläa floh, ging Jesus, nach der sinnvollen Weissagung von Mk 14²⁸ und 16⁷, vor ihm her; „er blieb ihm geistig stets vor seiner Seele, bis er am dritten Tag auch vor sein Auge getreten ist, in der himmlischen Erscheinung, die auch dem letzten der Apostel auf ‚seinem Wege‘ geworden ist, — und er entzückt ausgerufen hat die klare Erkenntnis, die Jesu ganzes Leben eingab: Du der Christus.“

Der historische Jesus gründete also eine Gemeinde, ohne mit messianischen Ansprüchen hervortreten. Er will nur der Reformator, der geistige Befreier des Gottesvolkes sein, das Gotteskönigreich, welches sie alle in der Ferne suchen, auf Erden verwirklichen und die Herrschaft

des Herrn über alle Völker ausbreiten. Mit durchschlagender Macht wird allerdings das Gottesreich erst durch Gottes allmächtige Hilfe den Sieg davontragen: „aber daß es beginne, das gehört zu unserer Aufgabe“, predigt Jesus im Gleichnis vom Säemann.

Was die Worte über die Parusie betrifft, so ist leicht zu erkennen, daß sie, auch bei Markus, „sämtlich dem erbauenden Erzähler angehören, der sich dabei an die ihm fünf Jahre vorangegangene Apokalypse ebenso anschloß, als gegen dieselbe die höhere Wahrheit geltend zu machen suchte“. Die eigene Hoffnung Jesu aber bleibt in aller Klarheit und vollster Originalität durch die Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat und dem Senfkorn, und durch den Spruch von der Unvergänglichkeit seiner Worte ausgesprochen. Ein Mehr ist durch Nichts gesichert, so bemerkenswert auch das Wort Mk 9:1 ist, daß diese Vollendung noch im Laufe der jetzt lebenden Generation stattfinden soll.

Wenn noch am Anfang der achtziger Jahre eine so radikale Theorie alle ihr günstigen Positionen ungehindert besetzen konnte, so beweist dies, daß die positiv-eschatologische Theorie nur langsam vorankam. Nicht als ob ihr jemand das Terrain streitig gemacht hätte: nur daß alle ihre Operationen von einer ängstlichen Halbheit beherrscht waren. Und zwar kommen diese Verzögerungen nicht auf das Konto derjenigen, die den Entscheidungskampf nicht nahen sehen oder nicht annehmen wollen, wie etwa die Schüler von Keuß, die sich bei der Hypothese beruhigen, daß in authentische Reden Jesu über den Untergang der Stadt Gedanken vom Endgericht eingedrungen seien¹⁾: auch solche, die, wie Weiffenbach, allen Ernstes der Ueberzeugung sind, „daß auf dem teilweise noch als ein noli me tangere behandelten Terrain der eschatologischen Fragen, speziell der Wiederkunftsfrage, über kurz oder lang eine der wichtigsten theologischen Entscheidungsschlachten geschlagen werden dürfte“, bleiben auf halbem Wege stehen.

Weiffenbachs Werk²⁾, „Der Wiederkunftsgedanke Jesu“, 1873, faßt den Ertrag der bisherigen Auseinandersetzungen zusammen. Als solche, die die Parusieerwartung in ihrer vorliegenden sinnlichen Fassung auf Rechnung der den Herrn mißverstehenden Jünger und der von ihnen abhängigen Schriftsteller setzen, werden genannt: Schleiermacher, Bleek, Holzmann, Schenkel, Colani, Baur, Hase, Meyer; als Parusiefreunde figurieren: Reim, Weizsäcker, Strauß, Renan. Die Diskussion soll ge-

¹⁾ Kienlen, „Die eschatologische Rede Jesu Mt 24 cum parall“. Jahrb. f. d. Theol. 1869. S. 706–709. Analysen ähnlich gerichteter Versuche siehe bei Weiffenbach, „Der Wiederkunftsgedanke“, S. 31 ff.

²⁾ Wilh. Weiffenbach, geboren 1842 zu Bornheim (Rheinhesen), gestorben 1905, war Direktor des Predigerseminars zu Friedberg in Hessen.

fördert werden zunächst durch eine kritische Wiederaufnahme des Scheidungsversuchs, den Colani an der großen synoptischen Zukunftsrede vorgenommen hatte.

Die Parusiefrage, nach Weiffenbach, gleicht einem zwischen Felsen festgefahrenen Fahrzeuge; alle Bemühungen, es wieder flott zu machen, müssen darauf gerichtet sein, eine neue Fahrstraße für dasselbe zu finden. Des näheren gehen die Anstrengungen Weiffenbachs auf die Entdeckung des Verhältnisses der Wiederkunftsverkündigungen zu den Auferstehungsweissagungen aus. Verworfen wird bei der Analyse der großen Zukunftsrede die Ansicht, die Weiße in seiner „Evangelienfrage“, 1856, vorgetragen hatte, daß der eschatologische Charakter jener Rede nur durch Zusammenarbeit entstanden sei, sofern die Worte in dieser mosaikartigen Zusammenfügung sich zwar auf die Dinge der Endzeit beziehen, jedes für sich aber, in der authentischen Umgebung, einen natürlichen Sinn habe. An Colanis Zusammenarbeitungshypothese ist die Annahme zu beanstanden, daß der Verfasser der synoptischen Apokalypse, nicht Urmarfus selbst, die Einarbeitung der kleinen Apokalypse vorgenommen habe; an Weizsäckers Stellungnahme¹⁾ ist befremdlich, daß er die kleine Apokalypse nur als jüdisch, nicht als judenchristlich gelten lassen will; Pfleiderer²⁾ hat reinlich gesondert, was dem Evangelisten und der kleinen Apokalypse zugehöre, und den Nachweis zu führen gesucht, daß der Evangelist, indem er jenes Ganze zerstückelt und in eine Rede Jesu einarbeitet, den Zweck verfolgt, die darin ausgesprochenen eschatologischen Hoffnungen, da sie nach dem Fall Jerusalems unerfüllt geblieben waren, herabzustimmen und den raschen Verlauf des sich abwickelnden apokalyptischen Prozesses dadurch zu retardieren, daß er die einzelnen Akte durch fremde Redegänge voneinander trennt. Indem Weiffenbach alle diese Versuche zu Ende führt, konstatiert er, daß das Bindeglied zwischen der judenchristlichen Apokalypse und dem sie einfassenden Gut des Evangelisten der Wiederkunftsgedanke ist. Aus dem Judentum kann man diesen nicht ableiten, denn seine Apokalypsen kennen ihn nicht; andererseits kann ihn die judenchristliche Apokalyptik auch nicht frei erfunden haben: also ist das Historische an Jesu Eschatologie eben der Wiederkunftsgedanke. Er ist's, der den äußeren Impuls zur Transmutation der jüdischen in eine judenchristliche Eschatologie gegeben hat. Jesus muß den Gedanken seiner nahen Wiederkunft ausgesprochen haben; das Judenchristentum hat denselben dann mit den überlieferten Farben jüdischer Eschatologie übermalt.

¹⁾ „Untersuchungen über die evangelische Geschichte.“ 1864. S. 121—126.

²⁾ „Ueber die Komposition der eschatologischen Rede Mt 24 ff.“ Jahrb. f. d. Theol. Bd. XIII. S. 134—149.

Damit glaubt Weiffenbach die Lösung des Problems gegeben zu haben, das eigentlich Keim erstmalig kritisch formuliert hat, wenn er immer wieder betont, daß man die eschatologische Hoffnung der Jünger nicht rein aus ihrem Judentum erklären dürfe, sondern irgend einen Anstoß dazu in der Verkündigung Jesu selbst suchen müsse, andernfalls Urchristentum und Leben Jesu unverbunden und unerklärt nebeneinanderstehen, wobei man aber die Hoffnung aufgeben müsse, „das sichere Wort des Herrn aus der ruhelosen Zukunftsrechnung Israels auszuschneiden“

Mit der Ausschcheidung der judenchristlichen Apokalypse erhalten wir also eine am Delberg gehaltene Rede, in der Jesus seine Jünger zur Wachsamkeit ermahnt, im Hinblick auf die nahe und doch unbestimmte Stunde der Wiederkehr des Hausherrn im Gleichnis.

In dieser Rede besitzen wir nun aber zugleich einen Maßstab für die kritische Analyse aller eschatologischen Reden und Sprüche. Weiffenbach hat das Verdienst, zum erstenmal den ganzen eschatologischen Stoff der Synoptiker zusammengetragen und nach einem bestimmten Prinzip gesichtet zu haben. Bei Colani war das Material unvollständig, und statt eines Prinzips hatten wir nur eine auf radikale Eliminierung der Eschatologie gerichtete willkürliche Exegese, die ihm erlaubte, die Wachsamkeit, welche die eschatologischen Gleichnisse immer wieder fordern, nur als einen prägnanten Ausdruck für das Verantwortungsbewußtsein, „welches auf dem Menschenleben lastet“, zu fassen.

Und doch ist das Resultat von Weiffenbachs verheißungsvoll begonnenem Unternehmen zuletzt ganz unbefriedigend. Der „authentische Wiederkunftsgedanke“, den er als Maßstab nimmt, enthält nämlich nur die Jnaussichtstellung einer nahen, sichtbaren, persönlichen Wiederkunft, „frei von aller mehr oder minder phantastischen Apokalyptik und judenchristlichen Zukunftsrechnerei.“ Das heißt: an einem inkoloren theologischen Kunstprodukt werden die sämtlichen eschatologischen Aussprüche Jesu gemessen! Was darüber hinausragt, wird abgehauen und für unecht erklärt. So wird das eschatologische Schlußwort beim Abendmahl als chiliastisch-kapernaitische Entstellung einer „normalen“ Wiederkunftsverheißung refognosziert; der Gedanke der „παλιγγενεσία“, Mt 19²⁸, soll gänzlich außerhalb der Vorstellungswelt Jesu liegen; ebenso wenig kann Jesus sich als Welttrichter gedacht haben, denn die jüdische und die judenchristliche Eschatologie schreiben dem Messias das Endgericht noch nicht zu, sondern erst das Heidenchristentum, speziell Paulus. Es ist also die spätere Eschatologie, die den Menschensohn auf seinen Herrlichkeitsthron setzt „und die zwölf Richterthrone für die Jünger“ zimmert. Der Historiker darf nur die geistig-unsinnlich deutbaren Sprüche vom Herrschen im Messiasreich bestehen lassen.

Das kritische Prinzip Weiffenbachs war also nur die Keule, mit der er auf den Seehundsfang ausging und die wehrlosen Synoptiker-sprüche zusammenschlug.

Technisch betrachtet, bestand der Fehler, an welchem seine Untersuchung scheiterte, darin, daß er das jüdisch-apokalyptische Material nicht mit den synoptischen Angaben zusammenhielt. Hätte er dies getan, so wäre es ihm unmöglich gewesen, einen unwirklichen und ungeschichtlichen Wiederfunftsgedanken aus den Reden Jesu herauszudestillieren. Was er unterlassen hatte, blieb für die Theologie versäumt, bis Baldensperger¹⁾ es nachholte. Sein Buch: „Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“, 1888²⁾, wirkte durch die Wucht des Materials. Während Golani und Volkmar die ausgebildete messianische Erwartung für die Zeit Jesu noch hatten bestreiten können oder nur das königlich-politische Ideal anerkannt hatten, wurde jetzt die Genese der Erwartung entwickelt und zugleich erwiesen, daß die Vorstellungswelt Daniels gesiegt hatte, der Menschensohn-Messias der Bilderreden Henochs das letzte Produkt der messianischen Erwartung vor Jesus gewesen war, und also das ausgebildete Danielsche Schema mit seiner unüberbrückbaren Unterscheidung einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt den Rahmen abgab, in den dann alle übrigen Züge eingezeichnet wurden. Dieser Erkenntnis Bahn gebrochen zu haben, bleibt das Verdienst Schürers³⁾. Baldensperger nimmt seine Gedanken

¹⁾ Wilh. Baldensperger, zurzeit Professor in Gießen, ist geboren 1856 zu Mülhausen i. G.

²⁾ Eine neue Auflage erschien 1891. Sie ist im Prinzip unverändert, nur durch die Polemik mit den inzwischen erstandenen Gegnern reicher ausgestattet. Von einer dritten Auflage ist 1903 der erste Teil unter dem Titel „Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums“ erschienen.

Siehe auch die interessante Heranziehung spätjüdischer und rabbinischer Gedanken bei Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*. 2. Ausg. London 1884. 2 Bde. 3. Aufl. 1888.

³⁾ Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. Aufl. 2. Teil 1886. S. 417 ff. Hier findet sich zugleich die ältere Literatur zu diesem Gegenstande verzeichnet. 3. Aufl. 1889. 2. Bd. S. 498 ff.

Emil Schürer, geboren zu Augsburg 1844, war seit 1873 nacheinander Professor zu Leipzig, Gießen, Kiel und Göttingen. Er starb 1910.

Einen ausgezeichneten Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der Eschatologie bietet das Werk von Eugen Hühn „Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert“. Tübingen 1899. 165 S.

Paul Volz — „Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba“. Tübingen 1903. 412 S. — sucht eine systematische Darstellung der Zukunftserwartungen zu geben. Jedoch wird die Anschauungswelt Jesu und Pauli zu wenig herangezogen.

auf, nur daß bei ihm die Darstellung viel elementarer wirkt, weil er, zum Unterschied von Schürer, kein System der messianischen Erwartung gibt, sondern ihr vielgestaltiges Werden schildert.

Zwar fehlt es auch bei ihm nicht an kleinen Inkonssequenzen. So taucht z. B. die Vorstellung vom „politischen Messiasium“, die durch die Darstellung tatsächlich eliminiert wird, noch ab und zu als durch den Autor selbst noch nicht völlig überwunden auf. Aber der Gesamteindruck war eben überwältigend.

Und dennoch hält auch dieses Buch nicht, was der Titel verspricht, ebensowenig wie das Weissenbachs. Was man erwartete, daß nun Jesu Aussprüche über sich selbst einseitig von der jüdisch-messianischen Vorstellung her beleuchtet würden, erfüllt sich nicht. Statt daß Baldensperger nämlich den Begriff des Reiches Gottes bei Jesu auch aus der jüdischen Eschatologie wenigstens versuchsweise, ob man damit auskommen möge, entwickelt und gewinnt, entlehnt er ihn der modern-historischen Theologie. Er setzt als selbstverständlich voraus, daß die Reichsidee bei Jesus doppelten Charakter hatte, daß das eschatologische und das spiritualistische Element sie in gleicher Weise beherrschten und sich gegenseitig beschränkten, und daß Jesus also damit anfang, ein geistiges, unsichtbares Reich zu gründen, obgleich er seine Vollendung auf übernatürliche Weise erwartete. Dementsprechend wird nun auch eine Doppelheit in dem religiösen Bewußtsein angenommen, in dem sich diese beiden Auffassungen zur Einheit verbinden müssen. Jesu Messiasbewußtsein soll nach Baldensperger „aus religiöser Wurzel“ entsprossen sein; d. h. das Messiasbewußtsein trat als besondere Ausprägung zu einem Selbstbewußtsein, in dem ein rein geistiges, einzigartiges Verhältnis mit Gott gesetzt war, hinzu, wodurch die Möglichkeit der geistigen Umbildung des jüdisch-messianischen Selbstbewußtseins erst gegeben ist. Dabei fragt Baldensperger sich nicht, ob für Jesus nicht auch das rein jüdisch-transzendente Messianitätsbewußtsein religiös gewesen sein könnte, ebensogut wie das auf ein undefiniert gestaltloses und farbloses Gefühl der Einheit mit Gott aufgepfropfte Messianitätsbewußtsein, das ihm die modernen Theologen mit Gewalt zumuten.

Ueber die religionsgeschichtlichen Wurzeln der jüdischen Eschatologie handelt in vorzüglicher Weise *Hugo Greßmann* in seiner Studie „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“. Göttingen 1905. 377 S.

Eugen Hühn ist Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde. — Paul Bolz, geboren 1871, ist Professor zu Tübingen. — Hugo Greßmann, geboren 1877, wirkt als Professor in Berlin.

Noch einmal: statt die beiden Begriffe, Reich Gottes und Messianität, rein empirisch aus den synoptischen Stellen aufzunehmen, setzt sie Baldensperger, darin Schüler Holzmanns, als doppelgestaltige Größen in die Rechnung ein. Er nimmt an, daß Jesus, indem er sich den Titel Menschensohn beilegt, nicht nur an die transzendente Bedeutung denkt, welche diesem in der jüdischen Apokalypstik zukommt, sondern ihm zugleich eine allgemeine religiös-sittliche Färbung verleiht.

Wie der Wanderer, der nach mühseliger Wanderung durch wogendes Niedgras endlich den Wald betritt, statt Sumpf festen Boden unter sich und statt biegsamen Schilfes unverrückbare Bäume um sich hat: also der Leser, der von Weissenbach und Baldensperger zu Johannes Weiß¹⁾ kommt. Zu Ende die Theologie der Einschränkungen, der „trotzdem“, der „andererseits“, der „nichtsdestoweniger“! Den anderen mußte man Schritt für Schritt nachgehen, die Stege und Brückchen betreten, die sie schlugen, die Umwege mitmachen, die sie für gut fanden, und durfte ihre Hand nicht loslassen, wenn man glücklich durch das Gneinander von geistigen und eschatologischen Ideen, welches sie bei Jesus statuierten, hindurchkommen wollte.

Bei Weiß gibt es keinen ausgeklügelten Weg: siehe, das Land liegt vor dir.

Seine „Predigt Jesu vom Reiche Gottes“, 1892²⁾, hat in ihrer Art dieselbe Bedeutung wie das erste Leben-Jesu von Strauß. Er stellt das dritte große Entweder-Oder in der Leben-Jesu-Forschung. Das erste hatte Strauß gestellt: entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich; das zweite hatten die Tübingen und Holzmann durchgekämpft: entweder synoptisch oder johanneisch; nun das dritte: entweder eschatologisch oder uneschatologisch!

Der Fortschritt besteht jedesmal in der Einseitigkeit, im Nichtmehrvereinbaren können. Darum müssen alle, die solchen Fortschritt einleiten, mit dem Trägheitsgesetz der Menge rechnen, die das Nichtmehrvereinbare noch vereinbaren zu können meint und es als ihre besondere Weisheit den Einseitigen gegenüber betrachtet, auch die andere Seite der Sache zur Geltung zu bringen. Man muß sie gewähren lassen, bis ihre Zeit um ist, und sich zum voraus darauf einrichten, die Anerkennung der einfachsten Wahrheiten nicht mehr zu erleben.

¹⁾ Johannes Weiß, der Sohn von Bernhard Weiß, ist 1863 zu Kiel geboren und wirkt zurzeit in Heidelberg.

²⁾ Erwähnt sei, daß diesem Werk zwei gekrönte Leidener Preisschriften „Ueber die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament“ vorangingen (1891), die eine von J s s e l, die andere, welche die Eschatologie besonders stark betont, von S c h m o l l e r.

Dies zur Erklärung, warum das Werk von Johannes Weiß die doppelseitigen Auffassungen nicht sämtlich umgestoßen hat. Das Buch war vielleicht, im Vergleich mit der sonstigen theologischen Schriftstellerei, auch zu kurz, siebenundsechzig Seiten, zu unkompliziert, um seine Tragweite ganz fühlen zu lassen. Und doch ist es gerade diese Einfachheit, die es zu einem der bedeutendsten Werke der historischen Theologie macht. Es wirkt wie eine Erlösung, wie der Abschluß eines Alten und der Anfang eines Neuen.

Weiffenbach hatte die Wiederkunftsfrage, Baldensperger die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein nicht zu lösen vermocht, weil bei beiden eine falsche Auffassung vom Reich Gottes im Ansatz stehen blieb. Diese allgemeine Vorstellung wird nun von Johannes Weiß richtig gefaßt. Alle modernen Ideen, auch in den subtilsten Formen, sind aus ihr zu eliminieren; dann bekommt man ein Reich Gottes, das rein zukünftig ist, entsprechend der Bitte des Herrengebets: dein Reich komme. Als zukünftiges ist es jetzt rein überweltlich. Gegenwärtig ist es nur wie eine Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft, sofern nämlich seine Nähe aus der Kraftlosigkeit des Satansreiches erkannt wird. In der Tatsache, daß Jesus Dämonen austreibt, sollen die Pharisäer, nach Mt 12^{25—28}, erkennen, daß das Reich Gottes schon über sie gekommen ist.

Eine andere Gegenwart des Reiches kennt Jesus nicht. Er „gründet es nicht“, er verkündigt es bloß. Er übt keine „messianische Tätigkeit“ aus, sondern er wartet mit den andern, daß Gott es auf übernatürliche Weise heraufführe. Nicht einmal Zeit und Stunde weiß er, wann dies geschehen wird.

Die Missionsreise der Jünger bedeutet nicht eine Ausbreitung des Reiches Gottes, sondern ist nur eine fliegende Verkündigung der Reichsnähe.

Aber die Nähe war ferner, als Jesus damals dachte. Die Verstocktheit eines großen Teils des Volkes, die unverföhnliche Feindschaft seiner Gegner läßt es ihm zur Gewißheit werden, daß die Errichtung des Reiches durch Gott noch nicht stattfinden könne, daß die bisherige Buße nicht genüge, und noch ein gewaltiges Hindernis, die Verschuldung des Volkes, aus dem Wege zu räumen sei. Es wird ihm klar, daß sein Tod das Lösegeld sein soll. Er stirbt nicht für „die Gemeinde“, sondern für das Volk; darum sagt er in den Worten von seinem Sühnetod immer „für viele“, nicht aber „für euch“. Nach dem Tode wird er wiederkommen mit all dem Glanz und der Herrlichkeit, die man seit Daniels Tagen auf den Messias gehäuft hatte, und zwar zu Lebzeiten der Generation, unter der er die Nähe des Reiches verkündigt hat.

Der Reichserrichtung geht das Gericht voran. In der Ausmalung der messianischen Herrlichkeit lehnt Jesus sich an die herkömmliche Zeichnung an, aber mit Keuschheit, Zurückhaltung und Nüchternheit. Darin besteht seine Größe.

Mit politischen Erwartungen hat dieses Reich nichts zu tun. „Auf das Reich Gottes in dem transzendentalen Sinne Jesu hoffen und Revolution machen, das sind zwei Dinge wie Wasser und Feuer.“ Das Transzendente in der Erwartung besteht gerade darin, daß der Staat und alle irdischen Institutionen, Zustände und Güter, als diesem Aeon angehörend, in dem kommenden Reich nicht, oder nur in verklärter Form, existieren. Darum kann Jesus den Menschen nicht die Sittlichkeit des Gottesreichs predigen, sondern nur die Sittlichkeit, die in dieser Welt von der Welt frei, zum Eintritt in das Gottesreich unbehindert macht. Daher der durchaus negative Charakter dieser Ethik; sie ist mehr Buße als Ethik.

Die Wirksamkeit Jesu ist also keine prinzipiell andere als die des Johannes; von einer Stiftung und innerweltlichen Entwicklung des Reiches kann keine Rede sein. Was Jesus vom Täufer unterscheidet, ist nur sein messianisches Selbstbewußtsein. Er erlebt es bei der Taufe. Aber diese Messianität ist keine gegenwärtige Würde, sondern ein Anspruch auf die Zukunft. Darum nennt er sich Menschensohn: er tritt nämlich erst bei der Parusie in seine Würde ein. Auf Erden ist er nur ein Mensch, ein Prophet, wie es auch die Reden in der Apostelgeschichte auffassen. Menschensohn ist also in den Stellen, wo es authentisch ist, reines eschatologisches Messiasprädikat, ob die Hörer nun verstanden, daß er von sich in seiner zukünftigen Würde und Daseinsweise sprach, oder ob sie den Menschensohn als eine mit ihm in keiner Beziehung stehende, von ihm nur verkündete Persönlichkeit auffaßten.

„Es sollte hiermit nur gezeigt werden, daß auch das Messianitätsbewußtsein Jesu, wie es sich im Namen ‚Menschensohn‘ ausdrückt, an dem durchaus transzendenten, apokalyptischen Charakter der Reich-Gottesidee Jesu teilnimmt und von ihr nicht losgelöst werden kann.“ Die nur halb richtigen Werte, die Baldenasperger von der Zeittheologie übernommen hatte, die die historische Wissenschaft verhinderten, die Lösung des Problems des Lebens Jesu zu finden, sind nun aus der Geschichte selbst berechnet: man braucht sie nur in die Rechnung einzusetzen.

Hier ist der Ort, sich des Reimarus zu erinnern. Er war der erste und einzige vor Johannes Weiß gewesen, der es erkannt und ausgesprochen hatte, daß Jesu Predigt nur eschatologisch war. Zwar war seine Eschatologie noch primitiv, und er verwandte sie nicht als

konstruktives, sondern nur als destruktiv-kritisches Prinzip. Aber man lese sein Werk mit veränderten Vorzeichen und bringe das Primitive seiner Eschatologie in Abrechnung: so hat man die Anschauung von Weiß.

Und auch Ghillanys sei gedacht. Was Weiß ausspricht, daß Jesu Rolle nicht die aktive der Reichsgründung, sondern die passive der Reichserwartung sei, daß er gewissermaßen nur durch die Uebernahme des Leidens aus der Passivität heraustritt: dies hatte Ghillany schon dreißig Jahre vorher mit denselben Gründen und mit derselben Entschiedenheit behauptet. Aber Weiß spricht es eben wissenschaftlich unanfechtbar aus.

XVI. Gegen die Eschatologie.

Wilhelm Bouffet. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Göttingen 1892. 130 S.

Erich Haupt. Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. 1895. 167 S.

Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion. Tübingen-Leipzig 1901. 2. Aufl. 1904. 410 S.

Emil Schürer. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu-Christi. 1903. Akademische Festrede. 24 S.

Wilhelm Brandt. Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu. Leipzig 1893. 591 S.

Adolf Jülicher. Die Gleichnisreden Jesu. I. Bd. 1888. 291 S. II. Bd. 1899. 643 S.

Die entscheidenden Bücher sind kurz in dieser Periode. Auf die siebenundsechzig Seiten von Johannes Weiß antwortet Bouffet¹⁾ mit knapp einhundertunddreißig. Man ist sich klar geworden, daß die den Markt beherrschenden, lang ausgeführten, in verbesserten Auflagen immer neu zur Unsterblichkeit erstehenden Leben-Jesu nur den Stillstand der Forschung maskieren, und daß man mit der langwierigen Behandlung der Probleme, die bis zur möglichen Lösbarkeit gelöst sind, nur um die Inangriffnahme der noch ungelösten herumzukommen sucht.

Dieser Stimmung gibt Bouffet zu Eingang seines Werkes Ausdruck. Die Quellenkritik, sagt er, ist zu Ende und ihre Resultate können für das Leben Jesu als vorläufig abgeschlossen angesehen werden. Erreicht ist die klare Auseinanderhaltung von Synoptikern und Johannes; gesichert ist für die Synoptiker die Zweiquellentheorie, wonach unserer Ueberlieferung eine Urgestalt unseres Markus und eine Logia-

¹⁾ Wilh. Bouffet, zurzeit Professor in Göttingen, ist 1865 zu Lübeck geboren.

Mit Johannes Weiß setzt sich ebenfalls auseinander Léon Derron, „Exposé et critique de la théorie eschatologique du Royaume de Dieu“. 1903. Paris. 90 S. Das Spätjüdische in der Vorstellung Jesu wird in umfassender Weise anerkannt. Zurückhaltender ist Shailer Mathews, Professor in Chicago, in seinem gediegenen Werke „The messianic hope in the New Testament“. 1905. 338 S.

sammlung zugrunde liegen. Interesse hätte nur noch die Herausstellung des Urmarkus; aber das Unternehmen ist a priori so aussichtslos, daß die Beschäftigung damit fast Zeitvergeudung ist. Viel wichtiger wäre es, daß man endlich einmal das Gefühl der Unsicherheit und des Gefünstelten in den Leben-Jesu los würde. Not täte die Herausarbeitung einer „scharf gemeißelten Gestalt in Zügen lebendiger Wahrheit, an der in wenigen wirklich großen Zügen das Originale, Urkräftige, Persönliche klar hervortritt“.

Man steht also im Zentrum des Problems; daher auch die knappe Schreibweise. Hier können die Gedankenmassen nur in der enggeschlossenen Formation, in der sie uns bei Weiß begegnen, vorwärts kommen. Die aufgelöste Ordnung lang ausgeponnener exegetischer Einzelerörterungen vermag nichts mehr. Nur die elementare Zusammenfassung der Stellen zu einem einheitlichen Eindruck kann eine Ansicht vorwärts tragen.

Zunächst bejaht Bouffet die Geltung des eschatologischen Jetzt und Dann für Jesus mit derselben Energie wie Johannes Weiß. Die realistische Schule ist vollkommen im Recht, wenn sie Jesus, ohne apologetische und theologische Inkonssequenzen, einzig in dem Milieu der zeitgeschichtlichen Vorstellungen begreifen will. Später, 1901, wird er es Harnacks Wesen des Christentums zum Vorwurf machen, daß es die zeitgenössische Vorstellungswelt in der Darstellung der Predigt Jesu nicht zur Geltung bringt¹⁾.

Ob aber auf diese erste Freude der wirklich geschichtlichen Betrachtungsweise nicht ein höheres Besinnen folgen sollte? Auf der von Johannes Weiß geschaffenen Grundlage muß die Frage gestellt werden, ob diese rein historische Forschung, indem sie einzig die Eschatologie hervorhebt, „das eigentlich Ursprüngliche, Urkräftige der Persönlichkeit Jesu sich nicht hat aus den Händen gleiten lassen“, um dafür sehr oft absonderliche Zeitvorstellungen und Phantome in der Hand zu behalten. Anders ausgedrückt: Ist die Erscheinung Jesu, obwohl sie der Eschatologie angehört, nicht dennoch eher als eine Verneinung denn als eine Vollendung des Spätjudentums zu begreifen?

Die spätjüdische Eschatologie ist, nach Bouffet, keine einheitliche Gedankenwelt. Es stehen darin unausgeglichen nebeneinander das Realistische und das Transzendente. Der eigentliche Volksglaube des Spätjudentums lebt noch ganz unbefangen in den realistischen irdischen Zukunftshoffnungen der alten Zeit und hat sich nie ganz zu der reinen transzendenten Höhe, die den wesentlichen Grundzug der Apokalypitik bildet, erheben können. Das Weltflüchtige ist nirgends zu Ende ge-

¹⁾ Theol. Rundschau (1901), 4, 89–103.

führt: etwas Irdisch-Nationales bleibt immer. Darum finden wir im Spätjudentume auch keinen Ansatß zur Ueberwindung des Partikularismus.

Wahrscheinlich ist die Apokalyptik nicht einmal genuin jüdisch, sondern es spielen, wie Bouffet dies in einer andern Schrift stark herausarbeitet, persische Einflüsse mit herein¹⁾. Der Dualismus, die Transzendenzierung der Zukunftserwartung, der in der Apokalyptik verwandte Begriff Welt, sind mehr eranischer als jüdischer Herkunft.

Eigentümlich für Bouffets Darstellung sind zwei Gedanken: einmal, daß die Transzendenzierung der Zukunftserwartung eine Vergeistigung derselben bedeute; sodann, daß im nachexilischen Judentum immer noch als Nebenströmung eine reinere, frischere Frömmigkeit einherging, deren Dasein sich hauptsächlich in den Psalmen kundgibt.

In diese erstorbene Welt, wo ein Abdruck alle Frische, alle Schaffensfreudigkeit erstickt, tritt ein lebendiger Mensch. Nach den Formeln seiner Verkündigung und den Titeln, die er sich beilegt, scheint er gegenstandslos in derselben aufzugehen. Aber diese Begriffe und Titel, Gottesreich und Menschensohn vor allen, muß man vorläufig zurückstellen, weil sie als übernommene und überkommene Vorstellungen das Wesen der Persönlichkeit eher verschleiern als offenbaren. Es handelt sich jetzt darum, hinter dem phänomenalen den intelligiblen Charakter der Persönlichkeit und der Verkündigung Jesu zu entdecken. So muß man den Ausgang eben von der reinen Tatsache aus nehmen, daß er als lebendiger Mensch in eine tote Welt tritt.

Lebendig ist er, weil er im Gegensatz zu seiner Zeit eine lebendige Gottesidee hat. Der „Gottvaterglaube“ — die Bastardebildung der Theologensprache wirkt doppelt beleidigend in dem ästhetisch so vollendeten Werk Bouffets — ist Jesu ureigenste Tat. Sie bedeutet einen Bruch

¹⁾ W. Bouffet, Die jüdische Apokalyptik in ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft und ihrer Bedeutung für das Neue Testament. Berlin 1903. 67 S. Siehe auch: W. Bouffet, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 512 S. 1902. 2. Aufl. 1906.

Ueber die paraisitischen Elemente in der jüdischen Eschatologie siehe auch Stave, „Der Einfluß des Parsismus auf das Judentum“ (Haarlem 1898) und E. Böhlen, „Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der paraisitischen Eschatologie“. 1902. 510 S.

Als erster handelte über diese Frage der Oberrabbiner A. Kolrut in Stuhlweissenburg in seinem Aufsatz „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen“ (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1867. S. 552—591).

Daß der Parsismus zu einer gewissen Zeit die jüdische Eschatologie beeinflusst hat und an ihrer Ausgestaltung beteiligt war, darf wohl als sicher angenommen werden.

mit der transzendenten jüdischen Gottesidee und ein unbewußtes innerliches Aufheben der Eschatologie. Darum wandelt Jesus auf der Welt, die seine eigene Eschatologie verneint, als ein Mensch, der Boden unter den Füßen hat.

Was bei ihm, phänomenal betrachtet, eschatologische Verkündigung ist, stellt sich, dem intelligiblen Charakter nach, als Erneuerung der alten prophetischen Predigt mit ihrer positiven Sittlichkeit dar. Jesus ist eine Erscheinung der Nebenströmung alter, unbefangener Frömmigkeit, die Bouffet im Spätjudentum festgestellt hatte.

Weltfreudigkeit, das ist die Signatur des Wesens Jesu. Freilich, wenn man, um ihn zu verstehen, vom Urchristentume ausgeht, könnte man versucht sein, diese Weltfreudigkeit gewissermaßen als Ueberschlagen der eschatologischen Stimmung, als den höchsten Ausdruck der Weltindifferenz, welcher die Welt dann zum spielenden Genuß wird, aufzufassen. Aber diese eschatologische Stimmung, wenn sie auch wieder früh ins Urchristentum zurückkehrte, darf zur Deutung des Gesamtbildes Jesu nicht verwendet werden. Seine Weltfreude war real, aus seiner inneren neuen Frömmigkeit heraus geschaffen. Sie ließ die eschatologisch eudämonistischen Lohnvorstellungen, die man in Jesu Lehre finden wollte, nicht aufkommen.

Zu begreifen ist Jesus nur im Gegensatz zum Täufer. Jener war Bußprediger auf die Zukunft hin; Jesus aber ließ sich von dem Gedanken an das nahe Ende die Unmittelbarkeit und Frische nicht rauben und wurde von der Reflexion, daß alles nur ein Vorübergehendes, Vorbereitung, nur Mittel zum Zweck sei, nicht gelähmt. Seine Bußpredigt war nicht düster, sondern die Verkündigung einer neuen Gerechtigkeit, normiert an dem Wort „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“.

Er will Frömmigkeit mitteilen. Darum geht er, im Gegensatz zum Täufer, niemals auf Massenwirkung aus, sondern vermeidet sie. Die Arbeit im kleinen Kreise, von Person zu Person, stellt die Hauptsumme seiner Wirksamkeit dar. Als Erbe gab er seiner Jüngergemeinde den Zug ins Weite und Große mit. Die Missionsreise der Apostel, als Ausendung für eilige und weite Verbreitung des Evangeliums, darf man zur Erklärung der Lehrweise Jesu nicht verwenden: die Erzählung davon beruht auf einer „undeutlichen und undurchsichtigen Ueberlieferung“.

Diese reale Weltfreude haben die Zeitgenossen an Jesus gespürt und ihn, in dem Wort vom Freßer und Weinsäufer, mit dem Täufer in Gegensatz gebracht. Damit kam ihnen unvollkommen zu Bewußtsein, daß das ganze Leben Jesu „getragen war von dem Gefühl eines schlechtthinnigen Gegensatzes zwischen sich und seiner Zeit“. Er lebt

nicht in banger Erwartung sondern in festfreudiger Stimmung, weil er durch seine urkräftige Frömmigkeit Zukunft und Gegenwart schon in eins gebracht hat. Frei von aller jüdischen Zukunftsrechnerei, ist er nicht gebunden an die Bedingungen, die noch zu erfüllen sind, bis die Zukunft Gegenwart ist. Er besitzt eine einzigartige Gewißheit des Kommens, welche ihm den Mut gibt, Zukunft und Gegenwart zu „vermählen“. „Das Diesseits der Gegenwart ist für ihn kein bloßer Schatten und Schemen mehr, sondern Wahrheit und Wirklichkeit, das Leben in ihm kein Scheindasein, sondern ein Leben mit ganz realem, wertvollem Inhalt.“ Seine Zeit ist schon messianische Zeit, wie es die Antwort auf die Frage des Täufers beweist. „Und zu dem Sichersten unserer Evangelien gehört doch das, daß Jesus sich schon in seinem Erdenleben als den Messias vor seinen Jüngern und vor dem Hohepriester bekannt, als solcher in Jerusalem seinen Einzug gehalten.“

Freilich hat Jesus die Gegenwart des Reiches nicht lehrhaft entwickelt, sondern sie nur in Paradoxien und Gleichnissen (Mk 4) ausgesprochen. Wenn der Evangelist gerade im Anschluß an diese Gleichnisse die Theorie vorbringt, daß der Zweck der Gleichnisrede das Verhüllen war, so gibt sich darin die Tatsache kund, daß die Gleichnisse von der Gegenwart des Reiches nicht verstanden wurden.

Mit dieser unausgesprochenen Umdeutung gehorcht Jesus einem Zuge der Zeit. Ist die Apokalyptik an sich der Vergeistigungsprozeß der altisraelitischen Zukunftserwartung, so führt er diese Entwicklung zu Ende. Er erhebt das Spätjudentum über die Beschränkung, in der es stecken geblieben war, scheidet den Rest nationaler, politischer, sinnlicher Gedanken, den seine in der Apokalyptik vergeistigte transzendente Zukunftserwartung enthält, aus und bricht mit dem jüdischen Particularismus, doch ohne diesen Schritt durch eine Theorie zu rechtfertigen.

So ist Jesus gerade in der Gegenfälligkeit zuletzt doch der Vollender des Judentums. In ihm trafen sich jene neben dem Judentum hergehende kraftvolle alte Prophetenfrömmigkeit und der vom Judentum selbst empfundene Drang zur Vergeistigung der Zukunftserwartung. Das Transzendente und das Reale begegnen sich in einer kraftvollen Einheit, die schafft, nicht reflektiert, und darum das Alte, Ueberkommene nicht in lehrhafter Auseinandersetzung zur Seite zu räumen braucht, sondern es, fast unbewußt, in der Wahrheit der Paradoxie überwindet. Dies die geschichtliche Formel des Schlusssatzes Bouffets: „Das Evangelium entwickelt verborgene Triebe des Alten Testaments, aber es protestiert gegen die herrschende Richtung des Judentums.“

Daß die zu beanstandenden Voraussetzungen dieser Konstruktion auf der Hand liegen, nicht erst aus Ergezenzwirnen herausgewickelt

werden müssen, ist der Vorzug des Buches. Die Hauptfragezeichen sind folgende:

Wieso ist die Apokalypitik die Einleitung eines Vergeistigungsprozesses der altisraelitischen Hoffnungen? Es wird doch an dem Zukunftsbild dadurch, daß es gegen die Wolken projiziert wird, nichts vergeistigt; die Transzendenzierung bedeutet im Gegenteil nur das Hinüberretten der in der Gegenwart nicht erfüllten religiös-eudämonistischen Wünsche, die man dafür aus dem Jenseits als Realitäten zurück erwartet. Die Apokalypitik ist so wenig eine Vergeistigung der Zukunftserwartung, daß sie im Gegenteil nur die Verzweiflungstat einer kraftvoll eudämonistischen Volksreligion ist, die die Güter, von denen sie sich nicht trennen kann, in den Himmel erhebt.

Ist es historisch erlaubt, die Hauptbegriffe der Verkündigung Jesu in ihrer zeitgeschichtlichen Ausprägung für die Untersuchung zunächst zurückzustellen, und seine Gedankenwelt von innen nach außen, statt von außen nach innen zu entwickeln?

Findet sich im Judentum nicht ein Ansatz zur Ueberwindung des Partikularismus, nämlich die universalistisch orientierte Eschatologie, wie sie durch die deuteroprophetische Literatur geschaffen ist? Hat Jesus den Partikularismus im Prinzip anders als in jener auf die Zukunft gerichteten Weise überwunden?

Wodurch ist erwiesen, daß der einzigartige „Gottvaterglaube“ Jesu irgend einmal für sich allein, nicht als Wechselbegriff des zeitgeschichtlich bedingten Messianitätsbewußtseins existiert hat? Mit andern Worten: daß die „Frömmigkeit“ Jesu und sein Messianitätsbewußtsein nicht zeitlich und begrifflich identische Größen sind, und zwar so, daß mit der ersten nur immer in der Bedingtheit durch die zweite operiert werden darf.

Ist dieser Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer einzig auf das Wort vom Fresser und Weinsäufer hin durchführbar? Ist seine Bußpredigt nicht auch düster? Wo steht, daß er im Gegensatz zum Täufer nicht auf Massenwirkung ausging? Wo hat er der „Jünger-gemeinde“ den Zug ins Weite und Große in dem von Bouffet gewollten Sinn gegeben? Wo steht ein Wort davon, daß er in der Arbeit von Person zu Person in kleinem Kreise seine Hauptwirksamkeit sah? Erfahren wir nicht gerade das Gegenteil, daß er seine Jünger ebenso wenig „unterrichtet“ hat, wie das Volk? Ist es gestattet, die Missionsreise der Jünger, weil sie dieser Auffassung direkt widerspricht, als „undeutliche und undurchsichtige Ueberlieferung“ zu bezeichnen?

Ist es so sicher, daß Jesus als Messias in Jerusalem eingezogen ist, und daß er sich also den Jüngern und dem Hohenpriester in einem gegenwärtigen, nicht nur zukünftigen Sinne als Messias geoffenbart hat?

Welche seiner Aussagen erlauben es, aus dem Gegensatz, in welchem er zur rabbinischen Gesetzesfrömmigkeit stand, ein „Gefühl des schlechthinnigen Gegensatzes zwischen sich und seiner Zeit“ machen? Schon das Schleiermachersche „schlechthinnig“ ist bedenklich.

Das sind aber alles nur Nebenpositionen. Die Entscheidung hängt davon ab, ob Bouffet den Satz durchführen kann, daß die Lebensfreudigkeit Jesu gewissermaßen ein unbewußter, innerlicher Protest gegen die ausschließlich eschatologische, weltverneinende Frömmigkeit ist, der Urausdruck jenes schlechthinnigen Gegensatzes zum Judentum, oder ob seine Stellung zu den irdischen Gütern nicht auch einseitig durch die Eschatologie bestimmt ist; d. h. ob diese nicht an sich entwertet werden, in der Art, daß Weltfreudigkeit und Weltorglosigkeit nur die Errungenschaft einer zur reinen Heiterkeit hindurchgedrungenen Ironie sind. Hier entscheidet sich, ob die Position Bouffets haltbar ist oder nicht.

Sie ist es nicht, denn die Gegenkritik verfügt über immer neue Reserven weltflüchtiger, weltverachtender Sprüche, und die wenigen Worte, welche man etwa positiv weltfreudig deuten könnte, desertieren und schließen sich den Angreifern an, weil sie textlich und logisch aus jener Umgebung stammen. Zuletzt fällt Bouffet noch die eudämonistische Lohnvorstellung, die er in der Lehre Jesu verneint, in den Rücken, und zwar in dem Augenblick, wo er durch das Wort „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“, beweisen will, daß für Jesus die Güter dieser Welt nicht an sich schlecht sind, sondern nur in zweiter Linie in Betracht kommen. Der Eudämonismus springt nämlich aus diesem Wort geradezu hervor, sofern jenes Zufallen — man darf hinzusetzen jenes hundertfältige Zufallen — zukünftig, nicht gegenwärtig ist, da es mit dem Reiche Gottes selbst eintritt. Alles gegenwärtige Gut dient nur zum frommen Hinfristen des Daseins auf jene Zukunft hin. Es soll nicht als Erwerb, sondern als selbstverständliche Gabe Gottes, heiter und sorglos genossen werden soll.

Mit dem Verlust dieser Position ist entschieden, daß, wenn in die Lehre Jesu irgend eine Gegenwärtigkeit des zukünftigen Reiches hereinspielt, sie nicht im Sinne einer antieschatologischen Weltbejahung, sondern nur als ein Phänomen der Ueberspannung der eschatologischen Gewißheit, wie es seine Weltfreudigkeit tatsächlich ist, angesehen werden darf. Bouffet hat dies indirekt auch beobachtet, wenn er konstatiert, daß die Gegenwärtigkeit des Reiches von Jesus immer nur als Paradoxie ausgesprochen wird.

Daß die Entscheidung über den reinen oder gemischt eschatologischen Charakter der Predigt Jesu vom Reich Gottes in letzter Linie bei der

Ethik liegt, lassen alle sich mit Baldensperger und Weiß auseinandersetzenden Arbeiten erkennen. Sie unterscheiden sich eigentlich nur durch die verschiedene Intensität, die sie der Eschatologie trotzdem zugestehen. Aber so klar wie Bouffet hat keiner mehr das Problem erfaßt.

Sehr stark betont die Eschatologie der Pariser Ehrhardt in seiner Schrift „Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewußtsein“¹⁾. Trotzdem statuiert er bei Jesus eine gedoppelte Ethik. Er will annehmen, daß die Eschatologie nicht alles zu entwerten versuchte, sondern diesseitige natürliche und sittliche Güter bestehen ließ.

Viel ablehnender verhält sich Albert Réville in seinem 1897 erschienenen „Jésus de Nazareth“²⁾. Nach ihm sind die Apokalyptik und auch der Messianismus Fremdkörper der Lehre Jesu, die durch die Gewalt der zeitgenössischen Gedankenwelt in dieselbe hineingepreßt wurden. Von sich aus hätte Jesus die Messiasrolle nie übernommen.

Auch Wendt hält in der 1903 erschienenen zweiten Auflage seiner „Lehre Jesu“ im ganzen den Grundgedanken der ersten von 1890 aufrecht, daß Jesus auf Grund seines religiösen Verhältnisses zu Gott nicht anders konnte, als die übernommenen Vorstellungen von innen heraus religiös umzubilden, wenn sie sich auch auf der Oberfläche seiner Lehre noch in ihrer zeitgeschichtlichen Form zu bewegen scheinen. In einer klaren und einfachen Darstellung hatte er schon 1893, in der Christlichen Welt, seine Ansicht vom dennoch gegenwärtigen Reich Gottes gegen Weiß entwickelt³⁾.

Bei Weiffenbach brachten Baldensperger und Weiß das Apologetische, das in einer Schrift von 1873 durch die Gründlichkeit der exegetischen Untersuchung gemildert war, nun vollständig heraus⁴⁾. Die Apokalyptik dieser jungen Schule, die es nicht mehr glauben will, daß im Munde Jesu Parusie nur machtvolleres Hervorgehen aus dem Tode bedeutet, ist nach Weiffenbach unter allen Umständen zurückzuweisen. Sie setzt, da nichts davon in Erfüllung ging, einen Irrtum bei Jesus voraus. Da bescheide man sich doch lieber, in diesem Punkte nicht ganz klar sehen zu können.

Durch denselben Panzer geschützt, gingen die verschiedenen Auflagen des Lebens Jesu von Bernhard Weiß bis 1902 unbelästigt ihres Weges.

¹⁾ Freiburg 1895. 119 S. Vgl. auch seine Semestereröffnungsvorlesung von 1896: *Le principe de la morale de Jésus*. Paris 1896.

Jede Eschatologie lehnt ab A. R. Rogers. *The life and teachings of Jesus: a critical analysis etc.* London-New-York 1894.

²⁾ Paris. 2 Bde. I. Bd. 500 S.; II. Bd. 512 S.

³⁾ Christl. Welt. 1893. S. 338 ff.

⁴⁾ W. Weiffenbach, *Die Frage der Wiederkunft Jesu*. Friedberg 1901.

Nicht aus apologetischer Absicht, sondern aus einer originalen religiösen Anschauung heraus entwickelte Titius in seinem Werk über die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit die Lehre Jesu vom Reich Gottes als gegenwärtigem Gut¹⁾.

In demselben Jahre, 1895, erschien G. Haupts²⁾ Werk „Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien“. Er geht — was Bouffet nicht tat — auf die eschatologischen Stellen im einzelnen ein und moduliert von jeder nach der johanneischen Tonart zurück. Das geschieht so fein und sinnig, daß die Lektüre des Buches ein ästhetischer Genuß ist, wobei man zuletzt das Apologetische vollständig vergißt, um sich dem Zauber der mystisch-religiösen Gedankenwelt des Autors ganz hingeben zu können.

Das ist nämlich nicht das geringste Verdienst der eschatologischen Schule, daß sie die moderne, Geschichte treibende Theologie zwingt, ihr Eigenes als Eigenes zu offenbaren. Mit der Eschatologie wird es unmöglich, moderne Ideen in Jesus hineinzulegen und sie von ihm durch die neutestamentliche Theologie wieder als Lehren zurückzufordern, wie es zuletzt noch Ritschl so ganz unbefangen tat. Indem Johannes Weiß als Historiker von Ritschl loskam und erkannte, „daß die eigentlichen Wurzeln der Ideen Ritschls bei Kant und in der Aufklärungstheologie liegen“³⁾, daß Jesu Verkündigung vom Reich Gottes aber eine ganz andere war, leitet er die letzte, entscheidende Phase des Scheidungsprozesses zwischen historischer und moderner Theologie ein. Vor der eschatologischen Erkenntnis war die kritische Theologie doch in letzter Linie prinzipienlos, insofern als sie kein Scheidungsmittel besaß, das moderne und neutestamentlich-antike Gedanken unfehlbar sicher auseinander gelöst hätte. Die *xpíatos* ist nun eingeleitet. Was sie bringt, wird erst die Zukunft lehren.

Aber schon jetzt läßt sich erkennen, daß von der Scheidung nicht nur die historische Theologie Vorteil hat, sondern daß die Offenbarwerdung des Modernen als solches für die moderne Theologie noch viel wichtiger ist. Erst wenn sie sich ihres ureigenen Wesens und ihres Rechtes bewußt ist, erst wenn sie von der falschen, Jahrhunderte überspringenden, sich direkt auf eine historische Auslegung des Neuen Testaments be-

¹⁾ A. Titius, „Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart“. I. Teil: Jesu Lehre vom Reich Gottes. 1895. Arthur Titius, geboren 1864, bis 1906 Professor zu Kiel, wirkt zurzeit in Göttingen.

²⁾ 167 S. Erich Haupt wurde 1841 zu Stralsund geboren. Nachdem er in Kiel und Greifswald gewirkt hatte, kam er 1888 nach Halle. Er starb 1909.

³⁾ Vgl. die Vorrede der 2. Aufl. von J o h. W e i ß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1900. Göttingen.

rufenden geschichtlichen Rechtfertigung frei wird, kann sie auch den Ideenreichtum entfalten, der bis jetzt durch eine falsche Historizität gebunden war.

Zu den natürlichen Begnern der ausschließlich eschatologischen Anschauung gehört die Dogmengeschichte. Sie befindet sich in der Notlage, schon in der Gedankenwelt Jesu „Vergängliches und Bleibendes“, d. h. Eschatologisches und innerlich Uneschatologisches statuieren zu müssen, da sie anders einfach nicht weiter kommt. Ist nämlich Jesu Gedankenwelt rein und ausschließlich eschatologisch, so kann, wie es schon Reimarus konstatiert hat, auch nur ein exklusiv eschatologisches Urchristentum daraus entstanden sein. Wie aber aus einem solchen die uneschatologische griechische Theologie hervorgehen konnte, vermochte noch keine Kirchengeschichte und keine Dogmengeschichte nachzuweisen. Vielmehr haben alle, die die Geschichte des Christentums über das Leben Jesu hinaus fortführten — Harnack mit der vollkommensten geschichtlichen Meisterschaft — gleich zu Anfang neben dem Hauptgeleise für zeitgeschichtlich bedingte Anschauung ein Nebengeleise für zeitgeschichtlich unbedingte Ideen angelegt, auf welches sie dann beim historischen Zurücktreten der urchristlichen Eschatologie den Zug überführen, nachdem sie zuvor die Wagen, die nicht über diese Station hinaus mitgehen sollen, abgehängt haben.

Dieses Verfahren ist durch Weiß, der in der Lehre Jesu nur den eingeleistigten Betrieb der Eschatologie bestehen läßt, unmöglich gemacht worden. Hätte ein größer angelegtes Werk in den beiden letzten Jahrzehnten es versucht, den Plan von Strauß und Renan auszuführen und die Geschichte des Lebens Jesu in die Geschichte des Urchristentums, die neutestamentliche Theologie in die primitive Dogmengeschichte hinüberzuleiten, so wären die enormen Schwierigkeiten, die Weiß hier geschaffen hat, ohne sie zu ahnen, als er jene siebenundsechzig Seiten schrieb, klar zu Tage getreten. Das Problem der Hellenisierung des Christentums wird ein ganz anderes, wenn die Schneebrücke moderner Ideen zwischen dem eschatologischen Urchristentum und der griechischen Theologie unter dem Druck der neuen Erkenntnis zusammenstürzt, und man in der Geschichte selbst das Material suchen muß um zu erklären, wie eine exklusiv eschatologische Weltanschauung sich hellenischen Einflüssen öffnete, und, was noch viel schwerer ist, wie der Hellenismus sich an die eschatologische Sekte überhaupt heranmachen konnte.

Das neue Problem wurde kaum erkannt, geschweige denn in Angriff genommen. Die wenigen, die in den nächsten Jahren vom Leben Jesu ins Urchristentum hinüberzukommen suchten, taten es wie

die, welche auf einem langsam in zwei Stücke auseinanderziehenden Eisfeld wandeln und noch schnell auf das andere hinüberspringen, ehe der Spalt zu groß wird. In seinem „Wesen des Christentums“ läßt Harnack die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Lehre Jesu fast ganz zurücktreten und geht nur auf ein Evangelium aus, mit dem er ohne Schwierigkeit bis ins Jahr 1899 kommt. Das Widerhistorisch-Gewalttätige dieses Verfahrens tritt womöglich noch stärker bei Wernle hervor. „Die Anfänge unserer Religion“¹⁾ legen sich schon die jüdische Eschatologie für die kommende Operation zurecht, sofern der Messias, da er nicht mehr recht zum Reich Gottes und zur neuen Erde paßte, schon für die Juden ein Archaismus gewesen sein soll. Das Inadäquate der Messiasidee für Jesus ist dann selbstverständlich. „Sein ganzes Leben lang“ — man bedenke, daß wir davon nicht mehr als die paar Monate öffentlicher Wirksamkeit kennen! — „hat er an dem einmal angenommenen Messiasitel gearbeitet und geläutert.“ In der Versuchung tut er den „Messias der Zeloten“ ab; gemeint ist das politisch-untranszendente Messiasideal. Als ob wir von einem solchen aus der Zeit Jesu auch nur eine Nachricht hätten! Daß in allen Aufständen, wie sich aus Josephus ergibt und das Verhalten des Pilatus beim Prozesse Jesu es ausdrücklich bestätigt, nie ein messianischer Prätendent aufgetreten ist, sollte Beweis genug sein, daß eine politische neben der überweltlichen Eschatologie zu jener Zeit nicht bestand, wie sie ja auch aus inneren Gründen neben derselben nicht bestehen konnte. Dies ist doch eine der klarsten Errungenschaften von Weiß!

Jesus hat also den Messias der Zeloten abgetan; nun müßte er sich eigentlich in den „abwartenden“ Messias der Rabbinen umwandeln. Dieser wird er aber auch nicht, denn er wirkt als Messias. Dieses Ringen mit dem Messiasbegriff kann zuletzt nicht anders als in einer Umgestaltung endigen. Den umgestalteten Messias führt Jesus dem Volke beim Einzug in Jerusalem vor, indem er durch die Wahl des Esels die Weissagung vom Friedensmessias als Motto über die Demonstration schreibt. Wenige Tage darauf gibt er den Schriftgelehrten, Mt 12³⁷, in Rätselrede zu verstehen, daß seine Messianität mit davidischer Abstammung und allem, was damit zusammenhängt, nichts zu tun hat.

Natürlich war das Gottesreich, nach Wernle, keine ausschließlich eschatologische Größe. Jesus sah es in manchen Erscheinungen als schon angebrochen gegenwärtig. Mit dem wachsenden Widerstand aber schwand ihm dieser Glaube wieder und der überirdisch-zukünftige

¹⁾ Tübingen-Leipzig 1901. 410 S. 2. Aufl. 1904. Paul Wernle, zurzeit Professor der Kirchengeschichte zu Basel, ist 1872 zu Zürich geboren.

Charakter des Reichs blieb allein bestehen. Am Ende seiner Laufbahn schafft er die Verbindung zwischen dem definitiv umgebildeten Messiasbegriff und dem eschatologisch gebliebenen Reich: er geht für den umgebildeten Messias Titel in den Tod, aber im Glauben an seine baldige Parusie als Menschensohn. Diese kurz vor Toteschluß — wo sie dem Autor für die Darstellung der Predigt Jesu nicht mehr unbequem wird — eintretende Erwartung von der Menschensohn-Parusie ist der einzige Sieg des Inadäquaten der Messiasidee über Jesus. „Hier ragt wirklich die Phantastik des Spätjudentums, die verzauberte Welt des antiken Volksglaubens in das einfach große Berufsbewußtsein Jesu hinein.“

So behält Wernle von der Apokalyptik nur so viel, daß er damit ungefährdet in das Urchristentum hinüberkommt. Einmal glücklich drüber, harzt er den Rest herüber. Er konstatiert nämlich, daß an und mit den der Apokalyptik entlehnten Titeln und Ausdrücken, Messias, Gottessohn und Menschensohn, die alle im Grund so schlecht zu Jesus paßten, sich dann im Urchristentum „entweder das Alte oder das verkehrte Neue“ wieder einschlich, wobei er den obligaten tragischen Seufzer, daß diese apokalyptischen Titel und Ausdrücke „von Anfang an das Mißgeschick der neuen Religion waren“, nicht unterdrücken kann.

Aber nicht nur diejenigen, die die Lehre Jesu in den Glauben des Urchristentums weiterführen wollen, empfinden die eigentümliche Schwierigkeit der Anerkennung ihres rein jüdisch-eschatologischen Charakters. In derselben Lage befinden sich die Forscher, welche die rückwärtige Verbindung, vom Judentum zu Jesus, herstellen müssen. So verneinen Wellhausen und Schürer die Ergebnisse der eschatologischen Schule, die sich auf ihre Erforschung des Spätjudentums stützt. Wellhausen, in seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte“¹⁾, gibt eine

¹⁾ 1. Ausg. 1894, S. 163—168; 2. Aufl. 1895, S. 198—204; 3. Aufl. 1897; 4. Aufl. 1901, S. 380—394. Siehe auch „Skizzen“ 6, 187 ff. Dazu noch: Das Evangelium Marci, 1903; Das Evangelium Matthäi, 1904; Das Evangelium Lucae, 1904; Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905. 115 S. 2. Aufl. 1911.

Die Stellung, die Wellhausen in dem letztgenannten Werk einnimmt, leidet an vielfachen Unklarheiten. Er unterscheidet zwischen dem „jüdischen Messias“, als welcher Jesus den Jüngern schon zu Lebzeiten galt, und dem „christlichen“, zu dem sie ihn erst auf Grund der Kreuzigung und Auferstehung gemacht haben. In der Hauptsache soll sich der Galiläer als Lehrer betrachtet haben; jedoch hatte er nichts dawider, daß andere in ihm den jüdischen Messias erkannten. Analoge Widersprüche sucht der Verfasser in dem Kapitel „Das zukünftige und das gegenwärtige Reich Gottes“ auszugleichen.

Julius Wellhausen ist 1844 zu Hameln geboren. Er wirkte zu Greifswald, Halle und Marburg und lehrt jetzt in Göttingen.

Schilderung Jesu, die ihn geradezu aus dem jüdischen Rahmen heraushebt. Das Reich, das er gründen wollte, sei eine gegenwärtige, geistige Größe gewesen. Zu der jüdischen Eschatologie habe seine Predigt nur in ganz äußerlichem Verhältnis gestanden, denn ihm schwebte mehr eine zu realisierende Gemeinschaft von Seelen, die nach einer höheren Gerechtigkeit trachteten, vor. Eigentlich wollte er gar nicht der Messias sein und hatte sich innerlich ganz von der Hoffnung des Volkes losgesagt. Wenn er sich Messias nannte, so geschah es im Hinblick auf ein höheres Ideal. Für das Volk bedeutete diese seine Akzeptierung der Messianität die Außerkräftsetzung ihrer anders gearteten Erwartung. Die übersinnlichen Größen werden immanente. Vom apokalyptischen Weltgericht bleibt nur die bei Johannes erhaltene Predigt von dem innerlich fort und fort wirkenden Scheidungsprozeß übrig.

Wenn auch nicht in demselben Maße, so steht doch auch Schürer für die Würdigung der Lehre Jesu im Banne des vierten Evangeliums. In einer akademischen Festrede von 1903 ¹⁾ erklärt er, daß für ihn Jesu Predigt in einer gewissen Spannung mit dem Judentum stehe, sofern sie etwas absolut Neues enthält. Seine Messianität ist nur der zeitlich beschränkte Ausdruck eines allgemein-ethischen, einzigartigen Gotteskindschaftsbewußtseins, das in Analogie steht mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater. Der Grund der Zurückhaltung der Messianität liegt für Schürer in der Befürchtung Jesu, einen „politischen Enthusiasmus“ zu entfachen; ebenso lehnt er, Mt 12 ³⁷, alle davidisch-messianischen Präntentionen ab. Jedenfalls haben die Ideen vom Messias und vom Reich Gottes eine Umbildung bei ihm erfahren. Wenn er auch in seiner anfänglichen Predigt das Reich nur als etwas Zukünftiges verkündet hat, so betont seine spätere Predigt, daß es in seinen Anfängen schon vorhanden ist.

Das Phänomen, daß gerade die Vertreter der spätjüdischen Forschung Jesum aus jener Gedankenwelt herausheben, hat an sich nichts Auffallendes. Es ist nur ein Ausdruck für die Erkenntnis, daß hier etwas Neues, Schöpferisches in die unschöpferische Zeit eintritt, und das klare Bewußtsein davon, daß man diese Persönlichkeit nicht in zeitgenössische Vorstellungen auflösen kann. Das empfundene Pro-

¹⁾ Emil Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. 1903. 24 S.

Auch nach F. Meinhold, „Jesus und das alte Testament“ (1896), hat Jesus nicht der Messias Israels sein wollen. — Meinhold, geboren 1861, wirkt zu Bonn.

blem ist daselbe wie bei Bouffet. Nur fragt es sich, ob das gewaltsame Herausheben dieser Persönlichkeit aus dem Spätjudentum eine Lösung ist. Das Schöpferische an ihr besteht doch nicht darin, daß sie dies oder jenes der Räder der eschatologischen Maschinerie herausnimmt, sondern sie, was noch keiner getan hatte, durch sittlich religiöse Kräfte in Gang setzt. Man mache sich doch klar, was dazu gehören würde, die „Umbildung“, mit der hier immer operiert wird, in der synoptischen Darstellung auch nur schemenhaft nachzuweisen.

Diese „Lösungen“ der eschatologischen Frage sind alle vom Standpunkt der Lehre Jesu aus gegeben, von dem aus Johannes Weiß das Problem auch gestellt hat. Die Endentscheidung liegt aber nicht hier, sondern in der Untersuchung des Gesamtverlaufs des Lebens Jesu. Ist der Zusammenhang der Ereignisse des Lebens Jesu, sein Schicksal und das Auskommen der Parusieerwartung in der Jüngergemeinde am verständlichsten unter der Annahme, daß er ausschließlich eschatologisch dachte, lehrte und handelte, oder unter der andern, daß er diese Weltanschauung milderte, vielleicht gar aufhob?

Die Werke, die in der Prüfung der Zusammenhänge der Ereignisse kritisch verfahren, sind dünn gesät. Der Durchschnitt der „Lebens Jesu“ ist in dieser Hinsicht von einer geradezu unbegreiflichen Gedankenlosigkeit. Als erster nach Bruno Bauer unternahm es Volkmar; zwischen Volkmar und Brede gibt es nur einen einzigen, der hierin kritisch verfährt: W. Brandt. Seine „Evangelische Geschichte“¹⁾ erschien 1893, ein Jahr nach dem Werk von Joh. Weiß, in demselben Jahr wie Bouffets Antwort. Hier wird die Frage, ob nur bedingt oder unbedingt eschatologisch, aus dem Lebensverlaufe beantwortet.

Mit wahrhaft Cartesianischem Zweifel geht Brandt ans Werk. Zuerst werden alle Möglichkeiten, daß das Berichtete sich nicht so ereignet habe, durchprobiert, bis er sich darein schickt, daß es sich wirklich so abgespielt haben könne. Bei der Annahme, daß Jesus mit einem lauten Aufschrei verschieden sei, muß er das kritische Gewissen durch folgendes Raisonement beruhigen: „Der Bericht von diesem Schrei ist, soviel ich sehe, am besten daraus zu erklären, daß er wirklich gehört worden.“ Die Grablegung Jesu verdankt ihre Geschichtlichkeit folgender Erwägung: „Wir halten den Joseph von Arimathia für geschichtlich;

¹⁾ „Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu“ von Dr. W. Brandt. Leipzig 1893. 588 S.

Wilhelm Brandt ist 1855 von deutschen Eltern in Amsterdam geboren und wurde Pfarrer in der niederländisch-reformierten Kirche. 1891 legte er dieses Amt nieder und studierte in Straßburg und Berlin, bis er 1893 für allgemeine Religionsgeschichte an die theologische Fakultät zu Amsterdam berufen wurde.

die Geschichte aber hat seinen Namen lediglich als den des Mannes, der Jesus begraben, aufbewahrt. Demnach verbürgt der Name die Tatsache."

Aber sowie sich die geringste Möglichkeit eines andern Vorgangs zeigt, läßt sich Brandt durch keine Lockungen des Textes halten, sondern macht sein eigen „Wahrscheinlich“ zur geschichtlichen Tatsache. Daß Petrus allein mit dem Schwert dreingeschlagen habe, dünkt ihn unwahrscheinlich. Flugs wird die Geschichte durch den Satz rektifiziert: „Jener Schwertstreich wird nicht der einzige gewesen sein; auch andere Jünger werden sich vorgedrängt haben.“ Daß Jesus zuerst vom Hohen Rat in einer Nachtsitzung verurteilt worden sei, worauf Pilatus am Morgen das Urteil bestätigte, scheint ihm aus verschiedenen Gründen unmöglich. Es ist also ausgemacht, daß wir es nur mit einer „von einem Christen aus den Heiden“ ausgedachten Kombination zu tun haben. So führen die „dürfte“, „sollte“ und „könnte“ ein wahres Schreckensregiment in dem Buch.

Das hindert nicht, daß es als kritische Gesamtleistung hervorragend ist und, besonders in der Geschichte des Prozesses Jesu, eine Reihe vorher ungeahnter Probleme aufgedeckt hat. Brandt ist der erste seit Bauer, der zu konstatieren wagte, daß es historischer Unsinn ist, wenn Pilatus zum Volk, das von ihm die Verurteilung Jesu verlangt, sagt: Nein, aber ich gebe euch einen andern dafür los.

Jesus ist gestorben und soll auferstanden sein: dies sind die einzig absolut sicheren Nachrichten aus seinem „Leben“. So ist also hier der feste Punkt zur Würdigung der evangelischen Ueberlieferung gegeben. Erst auf Grund der lang ausgeführten Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung gibt Brandt einen Aufriß des Lebens Jesu, wie es wirklich war.

Welches ist nun, auf Grund seines Lebens, Jesu Verhalten zur Eschatologie? Ein widerspruchvolles: „Er hat an den nahe bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches geglaubt und doch, wie wenn die Zeit noch keineswegs erfüllt wäre, Schüler auszubilden übernommen; er war ein Lehrer und soll sich für den Messias gehalten haben.“ Die Doppelheit liegt also nicht so sehr in der Lehre selbst, sondern es ist mehr ein Zwiespalt zwischen der Ueberzeugung und dem Selbstbewußtsein einerseits, dem Auftreten andererseits.

Er war also ein Lehrer; nicht nur dies: er nahm auch Schüler an, die er zu Lehrern ausbilden wollte. „Schon dieses deutet auf eine Periode in seinem Leben, in welcher sein Wirken noch nicht von dem Gedanken an die unmittelbare Nähe des entscheidenden Moments bestimmt war. . . . Darum hat er sich nach Leuten umgesehen, die seine

Mitarbeiter werden konnten, hat angefangen Schüler auszubilden, die auch, wenn er selbst den Tag des Herrn nicht mehr erleben sollte, nach seinem Tode das Werk der Volkerziehung in seinem Sinne fortsetzen würden.“ „Da trat in Judäa das Ereignis ein, wovon das Gerücht wie ein Sturm durch ganz Palästina ging. Was seit Jahrhunderten nicht vorgekommen war, ein Prophet stand auf, ein Mann, der sich als Gesandter Gottes präsentierte; und dieser Prophet verkündigte den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesregierung: Tuet Buße, damit ihr dem Zorn Gottes entrinnen möget.“ Die große Bußpredigt des Täufers fällt in die letzte Zeit des Lebens Jesu. Es ist anzunehmen, daß auch Johannes vor seinem stürmischen Auftreten Lehrer gewesen ist und in jener Periode Jesum eine Zeitlang unter seinen Schülern zählte. Jedoch muß seine Existenz bis zu seinem Auftreten eine ziemlich verborgene gewesen sein. Als aus seinem Munde plötzlich die eschatologische Bußpredigt erscholl, „konnte man ihn für den Elias halten, der vor Zeiten von der Erde entrückt worden war und jetzt wieder erschien“.

Nun mußte auch Jesus sein ganzes Wirken viel mehr zusammendrängen, da die Zeit zu kurz war. Wollte er etwas erreichen und womöglich das ganze Volk vor dem Kommen der Endzeit dem Willen Gottes dienstbar machen, so mußte er von Jerusalem aus wirken. „Nur von der Zentralstelle aus und nur mit Hilfe einer das ganze Synagogenwesen beherrschenden Autorität konnte in kurzer Zeit manches, vielleicht noch alles Nötige erreicht werden. So beschloß er den Zug nach Jerusalem zu dem Zweck und mit dem festen Vorsatz, den Willen Gottes dort zur Geltung zu bringen.“

Die Reise nach Jerusalem war also keine Todesreise. „Solange in den Evangelien noch ein Reflex der wahren Geschichte Jesu anerkannt werden darf, wird man mit Weizsäcker erkennen müssen: Jesus ist nicht nach Jerusalem gezogen, um sich dort töten zu lassen, auch nicht, um das Fest zu feiern. Beides ist ausgeschlossen durch sein tatkräftiges Auftreten und das hoffnungsvolle Bild, welches dasselbe in der Erinnerung der Teilnehmer zurückgelassen hat.“ Darum darf man die Leidensverkündigungen nicht als historisch betrachten, höchstens „daß Jesus aus seinem guten Gewissen heraus zu den Jüngern geäußert haben könnte: Wenn ich sterben sollte, möge Gott um meines Blutes willen euch und dem Volke gnädig sein“.

So zog er nach Jerusalem, um Gottes Willen auszuführen. „Es war Gottes Wille, daß die Predigt, die allein imstande war, das Volk innerlich zu erneuern und zu einem wahren Gottesvolk zu machen, von der nationalen und religiösen Oberleitung anerkannt und angeordnet

würde. Dies entweder bei den jetzigen Regenten durchzusetzen oder auf irgend eine andere Weise zur Tatsache zu machen, das war die Aufgabe, deren Jesus sich bewußt war.“ Mit diesem Ziel vor Augen, hinter welchem das nahe Gottesreich winkte, brach er auf.

„Aber nichts natürlicher, als daß aus dem starken Glauben, ein von Gott gewolltes Werk zu tun, der Glaube an den persönlichen Beruf sich immer mehr entwickelt.“ So tritt das Messianitätsbewußtsein in Jesu Gedankenkreis ein. Mit dem politischen Messiasium hat seine Ueberzeugung nichts zu tun. Nur allmählich, aus der Entwicklung der Verhältnisse, konnte er folgern, ob er zur messianischen Herrschaft bestimmt wäre; „es kann ihm immer deutlicher geworden sein — zur völligen Gewißheit nicht“. Bei dem Widerstand, in der tiefsten Erniedrigung, kann er sich, in einer machtvollen inneren Reaktion gegen die Verhältnisse, zum erstenmal mit voller Ueberzeugung als den Gesalbten Gottes bekannt haben.

Als die Rede ging, er wolle der Messias sein, ließen ihn die Oberen verhaften und übergaben ihn dem Statthalter, daß er ihn richte. Judas, der Verräter, „war nur kurze Zeit um ihn gewesen, und gerade in den unruhigen jerusalemischen Tagen, wo der Meister kaum Gelegenheit hatte, sich mit ihm besonders abzugeben und ihn recht kennen zu lernen. Er hatte die galiläische Zeit nicht mitgemacht: daher war ihm Jesus nichts als der künftige Herrscher auf dem Thron des Gottesreiches.“

Nach seinem Tod konnten „die Jünger ohne weiteres nicht mehr an seinen messianischen Beruf glauben“. Jesus hatte die auf ihn gesetzte Hoffnung mit in den Tod genommen, besonders da er weder seinen Tod, geschweige denn seine Auferstehung prophezeit hatte. „Dabei wird in der ersten Zeit seinem Andenken sogar zugute gekommen sein, wenn sie sich darauf besannen, daß er selbst niemals bestimmt und offen sich für den Messias erklärt hatte.“ Sie kehrten nach Galiläa zurück. „Simon Petrus und etwa der Sohn des Zebedäus, der nachmals neben ihm für eine Säule der Gemeinschaft galt, entschlossen sich, an ihrer durch den Zug nach Jerusalem unterbrochenen Ausbildung weiter zu arbeiten. . . . Auf galiläischer Erde war es möglich, daß die letzten in der Fremde zugebrachten Tage bald nicht mehr mit bleierner Schwere die Stimmung niederdrückten. . . . Man kann sagen: den jerusalemischen Stürmer mußten sie preisgeben, dem edlen und freundlichen galiläischen Lehrer bewahrten sie einen Platz in ihrem Herzen.“ So wachte die Liebe über dem Toten, bis die an alttestamentlichen Weissagungen sich neu entsachende Hoffnung kam und den Toten auferweckte. „Der erste, der im Enthusiasmus seinen Wunsch

erfüllt sah, war Simon Petrus.“ Diese „Auferstehung“ hat nichts mit dem leeren Grab zu tun, welches, wie die ganze Tradition der Erscheinungen zu Jerusalem, erst später zur Ueberlieferung hinzugekommen ist. Die ersten Visionen hatten die Jünger in Galiläa. Dort ist auch die Gemeinde gegründet worden.

Brandts Versuch, den Pragmatismus des Lebens Jesu historisch zu erfassen, gehört zum Bedeutendsten auf diesem Gebiet. Rein aufbauend dargestellt, hätte seine Konstruktion einen großen Eindruck gemacht. Sie hätte aber dann den Ideenreichtum verloren, den die kritische Zerklüftung birgt.

Für die Frage der Eschatologie bringt sie keine Entscheidung. Sie macht die bisherigen Versuche, eine gegenwärtige Messianität Jesu zu statuieren, unmöglich, zeigt aber, daß die eigentlich historischen Fragen des Auftretens Jesu durch die Behauptung von dem einseitig eschatologischen Charakter seiner Predigt noch lange nicht gelöst sind, sondern daß sich noch neue Schwierigkeiten auf tun.

Fast noch mehr als in diesen allgemein religiös ethischen und geschichtlichen Auseinandersetzungen kam es der Theologie durch einige neue, unerwartet auftauchende exegetische Probleme zu Bewußtsein, daß die alte Auffassung von der Lehre Jesu nicht haltbar sei, oder doch nur mit gewaltsamen Mitteln. Bei der Voraussetzung des gemildert eschatologischen Charakters seiner Lehre bleibt Jesus Lehrer; d. h. er redet, um verstanden zu werden, um zu erklären, und hat keine Geheimnisse. Ist aber seine Verkündigung durchaus eschatologisch, so ist er Prophet, geheimnisvoller Mahner auf die kommende Zeit, dessen Worte Geheimnisse und Fragezeichen bergen und nicht bestimmt sind, immer und von allen verstanden zu werden. Nun werden eine Reihe von Stellen in den Vordergrund geschoben, wo es sich darum handelt, ob Jesus Geheimnisse hatte oder nicht.

Diese Frage stellt sich gleich bei den ersten Parabeln. Mt 4 11 und 12 wird von Jesus konstatiert, daß die in jenem Zusammenhang gesprochenen Gleichnisse das Geheimnis des Reiches Gottes dunkel und unverständlich wiedergeben, damit die, welchen es nicht bestimmt ist, sie hören ohne sie zu begreifen. Damit streiten die Gleichnisse selbst, da wir wenigstens in ihnen den Gedanken der stetigen und siegreichen Entwicklung des Reiches von kleinen Anfängen bis zur Vollendung ausgedrückt finden. Nachdem jene Stelle hatte viel leiden müssen durch immer neue Abschwächungs- und Umdeutungsversuche, machte Zülicher, in seinem Werk über die Gleichnisreden Jesu¹⁾, der Dual

¹⁾ Vb. Zülicher, Die Gleichnisreden Jesu. 1. Bd. 1888; in anderer Form

ein Ende, beließ Jesu die Gleichnisse und schrieb dem Evangelisten jenes unverständliche Wort über den Zweck der Gleichnisrede zu. Lieber will er, nach seinem eigenen Wort, ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition, als Jesu einen Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen. Ja; aber trotzdem bleibt es eine Gewalttat, die die Markushypothese mehr erschüttert, als man sich zugestehen möchte. Auf Grund welcher Vorstellung oder welchen Irrtums soll der älteste Evangelist eine so grauenhafte Theorie über die Gleichnisrede erfunden haben? Kann die fortschreitende Vergröberung des Gegensatzes zwischen verhüllter und offener Rede, die Jülicher dafür anruft, zu einem solchen Resultat geführt haben? Wozu hätte der Evangelist die Theorie erfunden, wenn er sie gleich darauf durch die banale, vernünftige Erklärung des Gleichnisses vom Säemann außer Kraft setzt?

Bernhard Weiß läßt dem Texte sein Recht geschehen und gesteht zu, daß Jesus durch die Parabelrede eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen vollziehen wollte. Nur sagt er nicht, was denn diese scheinbar sonnenklaren Gleichnisse für ein Geheimnis enthielten, das nur den Prädestinierten offenbar wurde.

Das war vor der Stellung der eschatologischen Frage durch Joh Weiß. In seiner Replik gegen die eschatologische Theorie sieht sich dann Bouffet¹⁾ alsbald genötigt, von der Operation Jülicher's Gebrauch zu machen, um die Gleichnisse von Mt 4 für die vernünftige moderne Deutung auf die Gegenwärtigkeit des Gottesreiches zu retten. Freilich, Jülicher's Erklärung des Aufkommens der Theorie genügt ihm nicht; er nimmt an, jener falschen Markustheorie liege die Tatsache zugrunde, daß die Gleichnisse von der Gegenwart des Reiches den Zeitgenossen unverständlich blieben. Man zeige aber den Weg auf, der von solchem Nichtverstehen bis zur Erfindung eines derartigen Wortes, in dem viel mehr liegt, geführt haben kann!

Ist jene Gleichnistheorie aber nicht mit besseren Gründen erschüttert, so müssen die Gleichnisse von Mt 4, die einzigen, von denen man das Geständnis des gegenwärtigen Gottesreiches expressen könnte, vorläufig bleiben, was sie sind: Geheimnisse.

schon erschienen 1886. Freiburg. 2. Aufl. I B. 1899. — Adolf Jülicher, zurzeit Professor in Marburg, ist 1857 zu Falkenberg geboren.

Auch Heinrich Weinel schreibt, mit der Mehrzahl der modernen Theologen, die „Verstockungstheorie“ dem Evangelisten Markus zu. Siehe seine populäre Schrift „Die Gleichnisse Jesu“ (3. Aufl. Leipzig 1910. 134 S. S. 52—54).

¹⁾ W. Bouffet, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. 1892. Göttingen.

Für den zweiten Band der „Gleichnisreden“¹⁾ war die eschatologische Frage schon gestellt. Und wirklich tut Züllicher „die landläufige bisherige Art des Modernisierens der Gleichnisse“ ab, die in einer Reihe derselben nur den beliebten Begriff von der langsamen und stetigen Entwicklung des Gottesreiches findet. Das Himmelreich ist für ihn eine durch und durch übernatürliche Idee, die sich ohne Menschenhilfe und menschliche Verhältnisse realisiert, allein durch die Kraft Gottes. Im Gleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig will Jesus die Jünger nicht die Notwendigkeit und Weisheit einer längeren Entwicklung lehren, sondern ihnen lebendig klar machen, daß die Periode der Vollendung mit irdischer Notwendigkeit auf die der Mangelhaftigkeit folge.

Aber sonst spielt das neue Problem in Zülichers Auslegung keine besondere Rolle. Er steht den Gleichnissen zu souverän und zu sehr als moderner Theologe gegenüber, um sie aus einer ganz fremden Weltanschauung heraus verstehen zu wollen, und zaudert nicht, was sich nicht fügt, aus den authentischen Reden Jesu zu verweisen. Dies ist das Schicksal des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern, Mt 12. Er findet in ihm Züge, die wie *vaticinia ex eventu* klingen, und sieht daher im Ganzen nur die im Prophetenton vorgetragene „Geschichtsanschauung eines Durchschnittsmenschen, der Jesu Kreuzigung erlebt hatte und doch an ihn als Gottes Sohn glaubte“.

Sodann aber macht die gesonderte und durch keine überlieferte Zeit- oder Sachordnung gerechtfertigte Art der Erklärung es dem Autor unmöglich, eine bestimmte Weltanschauung daraus zu entwickeln. Er statuiert keinen Unterschied zwischen den galiläischen Geheimnisgleichnissen und den jerusalemischen Drohgleichnissen. So läßt er die Parabel vom Säemann, mit der doch Jesus nach Markus die Gleichnisrede beginnt, im „schmerzlichen Rückblick“ auf eine vorhergehende Wirksamkeit gesprochen sein. Der Meister soll es zur kräftigen Einprägung der Tatsache, „daß nach höheren Gesetzen das Wort Gottes nicht bloß auf Eroberungen, sondern auch auf Niederlagen zu rechnen hat“, gebildet haben. Damit ist die Auslegung, die der Evangelist Mt 4¹³⁻²⁰ gibt, eigentlich adoptiert. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat wird für die Gegenwartigkeit des Reiches in Dienst genommen.

¹⁾ A. d. Züllicher, Die Gleichnisreden Jesu. 2. Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Freiburg 1899. 641 S.

Chr. A. Bugge (Die Hauptparabeln Jesu. Deutsch aus dem Norwegischen. Gießen 1903) macht richtig auf das Dunkle und Unerklärliche in den Gleichnissen aufmerksam, weiß aber damit historisch nichts anzufangen.

Zu den Geheimnisgleichnissen von Mt 4 tritt als zweites, neu empfundenes exegetisches Problem die Aussendungsrede, Mt 10, hinzu. Während man bis Johannes Weiß sich damit begnügen konnte, die düsteren Verfolgungsweisagungen aus derselben in die letzte Periode Jesu zu verpflanzen, kommt nun das Neue hinzu, daß eine so fliegende Verkündigung vom Reich Gottes wohl mit dem ausschließlich eschatologischen Charakter der Reichspredigt vereinbar ist, aber bei der geringsten Milderung desselben unverständlich wird, ganz davon zu schweigen, daß man dann mit dem Wort von der unmittelbaren Nähe der Erscheinung des Menschensohnes, Mt 10²³, gar nichts anfangen kann. Als blicke des Reimarus böses Auge auf ihn, beeilt sich Bouffet, in einer Anmerkung, den ganzen Bericht von der Aussendung als „undeutliche und undurchsichtige Ueberlieferung“ unter den Tisch zu werfen. Nicht genug damit: „Vielleicht“, fügt er hinzu, „dürfte in der ganzen Erzählung nur eine geschichtliche Entwicklung der von Jesus seinen Jüngern für eine spätere Zeit mitgegebenen Missionsworte zu sehen sein.“ Also früher war nur die Aussendungsrede, jetzt die ganze Aussendung unhistorisch, wenn anders die Wahrnehmung richtig ist, daß die Theologen aller Zeiten ihre eigentliche Meinung gewöhnlich in Fußnoten bringen und ihre eigentlichsste mit „vielleicht“ einleiten. Was bleibt aber zuletzt der modernen Theologie noch Historisches von den Evangelien, wenn sie sich zwingt, Hand und Fuß und Auge ob des Mergernisses der reinen Eschatologie daran zu geben? Die gelegentlichen Aussprüche der Vertreter der Markushypothese würden, zusammengestellt, ein Buch ergeben, das für die Glaubwürdigkeit der Evangelien noch viel gefährlicher wäre, als das Werk Brebes, das ihnen wie ein Fels in das Gurfenfeld rollte.

Als drittes stellt das Wort von den Gewalttätigen, die seit des Täufers Zeit das Reich Gottes vergewaltigen, Mt 11¹², neue Fragen an die Auslegungskunst. Freilich, wenn es mit der Kunst getan wäre, so brauchte man auf die Lösung nicht mehr zu warten. Man würde sich mit einer der künstlichen Erklärungen zufrieden geben, mit der diese Stelle von jeher überwunden worden ist. Gewöhnlich wird sie für die Gegenwartigkeit des Reiches in Anspruch genommen. So bei Wendt, Wernle und Arnold Meyer). Nach letzterem bedeutet sie: „Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt kann das Himmelreich in Besitz genommen werden; ja die Frommen erwerben es tatsächlich als ihr Eigentum.“ Aber keine Erklärung hat bis jetzt auch nur annähernd

¹⁾ Arnold Meyer, Jesu Muttersprache. 1896. — Auch P. W. Schmidt in seiner „Geschichte Jesu“ (Freiburg 1899) vertritt diese Deutung und will das dunkle Wort durch jenes andere, von der engen Pforte, erklären.

begreiflich machen können, einmal, wieso Jesus das Gottesreich als gegenwärtige Größe vom Täufer an datieren kann, den er in demselben Atemzug außerhalb des Reiches stellt, sodann, wie er, um eine so einfache Sache zu sagen, die unsachgemäßesten und unzutreffendsten Ausdrücke, wie rauben und an sich reißen, wählt.

Wie schwierig die Stelle ist, ersieht man erst aus Johannes Weiß¹⁾. Er gibt ihr ihren wörtlichen Sinn zurück, wonach sie besagt, daß das Gottesreich seit jener Zeit vergewaltigt wird. Um ihn aber wörtlich verstehen zu können, muß er den Spruch in tadelndem Sinn gesprochen sein lassen. In Anlehnung an Alex. Schweizer²⁾ bringt er seine Bedeutung auf folgenden Satz: „Jesus beschreibt — und in der Form der Beschreibung liegt die Ablehnung — eine stürmische, zelotische messianische Bewegung, die seit den Tagen des Täufers im Gang ist³⁾.“ Damit hätte aber Jesus wiederum für die klarste Sache den unklarsten Ausdruck gewählt. Wo liegt die Andeutung des tadelnden Sinnes? Wo erfahren wir sonst etwas über eine zelotisch-messianische Bewegung, die vom Täufer ausging? Seine Predigt bot keinen Ausgangspunkt für eine solche Bewegung, und Jesu Stellung zum Täufer ist sonst, auch in Jerusalem, bis zuletzt völlig bejahend. Ein solches Tadelwort hätte Jesus auch nicht mit dem Merkwort: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“, Mt 11 15, abgeschlossen, das überall, wie auch Mt 4 9, auf ein Geheimnis aufmerksam macht.

Von allen neuen Problemen wurde die Menschensohnfrage durch die Eschatologie am meisten in den Vordergrund geschoben. Es war für die Theologie zum Dogma geworden, daß Jesus das Wort Menschensohn zur Verhüllung seiner Messianität brauchte; d. h. jeder Theologe konnte in diesem Wort finden, was für ihn die Messianität Jesu ausmachte: das Menschliche, Demütige, Ethische, Unpolitische, Unapokalyptische und was sonst noch für die richtig verstandene „ungebildete“ Messianität charakteristisch war. Der danielische Menschensohn spielte nur so weit herein, als er den übrigen Eigenschaften des neuen Menschensohnbegriffes nicht gefährlich wurde. Gegen die Bilderreden Henoch half man sich mit der Ausflucht, sie seien unecht oder in den Menschensohnstellen christlich überarbeitet, so wie etwa die ältere

¹⁾ Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. Aufl. 1900. S. 192 ff.

²⁾ Stud. Krit. 1886, S. 90—122.

³⁾ Siehe auch „Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern“ von Ludwig Paul. Bonn 1895. 130 S. Diese zusammenfassende Studie, welche alle hier im folgenden namhaft gemachten Probleme erörtert, behandelt Mt 11 12—14 unter der Überschrift „Die Wehrer des Gottesreiches“.

Dogmengeschichte die Ignatianen, mit denen sie nichts anzufangen wußte, durch eine Unechtheitserklärung unschädlich machte. Das wurde alles anders, sobald man mit der jüdischen Eschatologie für die Menschensohnvorstellung Jesu Ernst machte. Da trat wieder ein Entweder-Oder in Sicht: entweder Jesus hat den Ausdruck gebraucht, und dann in rein jüdisch-apokalyptischem Sinn, oder er hat ihn überhaupt nicht gebraucht.

Obwohl Baldensperger das Entweder-Oder noch nicht in der ganzen Schroffheit gestellt hatte, nahm Hilgenfeld Jesum gegen den Verdacht in Schutz, als hätte er seine Gedankenwelt und seine Selbstbezeichnung aus jüdischen Apokalypsen entlehnen können¹⁾. Auch Orello Cone will dem Ausdruck Menschensohn in Jesu Mund nichts Apokalyptisches zuerkennen, sondern ihn nach Mt 2¹⁰ und 28 deuten, wo das rein Menschliche im Vordergrund steht²⁾. Konsequenter meint Dort, nicht Jesus, sondern die Evangelisten hätten den Ausdruck dem „Evangeli-um“ entnommen und ihn Jesu in den Mund gelegt³⁾.

Indem er das Problem klar formulierte und außer den zwei Stellen, wo Menschensohn den Menschen überhaupt bedeuten kann, nur die anerkennen wollte, in denen die danielisch-apokalyptische Bedeutung durch den Zusammenhang geboten war, stellte Johannes Weiß der Theologie eine Preisaufgabe, die sie jahrelang beschäftigen sollte. Diejenigen, welche die Fragestellung anerkannten, waren selten. In freier Weise begegnet sich mit ihm Charles, der den Menschensohn bei Jesus als eine Größe ansieht, in der sich der Henochische Messias und der Jesajanische Knecht Jahwes zur Einheit zusammengefunden haben⁴⁾. Die meisten aber kamen aus den Inkonssequenzen nicht heraus. Auf der einen Seite sollte das Apokalyptische in dem Ausdruck wirklich dominieren; auf der andern durfte Jesus ihn nicht ohne weiteres übernehmen, sondern mußte ihn umgebildet haben. Diese Inkonssequenzen sind notwendig damit gegeben, daß Jesus sich, nach der Meinung der Gegner von Weiß, als Messias auch im gegenwärtigen Sinn bezeichnet hat. Da nun der Ausdruck Menschensohn an sich nur einen zukünftigen Messias bezeichnet, muß die andere Bedeutung hinzuerfunden werden. Dies die Operation, die den meisten der gelehrten Auseinandersetzungen über den Menschensohn zugrunde liegt.

¹⁾ H. Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1888, S. 488—498. 1892, S. 445—464.

²⁾ Orello Cone, *Jesus' self-designation in the synoptic-gospels.* The New World 1893, S. 492—518.

³⁾ H. L. Oort, *Die uitdrukking ó υἱός τοῦ ἀνθρώπου in het Nieuwe Testament.* Leiden 1893.

⁴⁾ R. H. Charles, *The son of man* (Expos. Times). 1893.

In seiner Abhandlung über die jüdische Apokalypstik¹⁾, 1903, sucht Bouffet die Schwierigkeiten dadurch zu heben, daß er das Aufkommen der Selbstbezeichnung so weit wie möglich hinauschiebt. „Aller Wahrscheinlichkeit nach hat schon Jesus in einzelnen Worten am Ende seines Lebens nach dem Menschensohntitel gegriffen, um in ihm, gegenüber sich herandrängenden Gedanken des Unterliegens und des Todes, seine Zuversicht auf den dauernden Sieg seiner Person und seiner Sache zum Ausdruck zu bringen.“

Brandt will auch diese Besitzergreifung in extremis nicht gelten lassen und hält es für wenig wahrscheinlich, daß Jesus sich des Ausdrucks bedient habe. Eher wäre zu vermuten, daß der Evangelist Markus ihn, wie so manches andere, auf Grund der apokalyptischen Bilderrede in das Evangelium eingeführt habe.

Als man sich in Kombinationen zur Lösung des schwersten von der eschatologischen Schule gestellten Problems fast erschöpft hatte, schien plötzlich die historische Diskussion ganz gegenstandslos zu werden. Die Philologie ergriff das Wort: 1896 erschien Liekmanns Schrift über den Menschensohn und untersuchte die sprachliche Grundlage der rätselhaften Selbstbezeichnung.

¹⁾ B. Bouffet, Die jüdische Apokalypstik in ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft und ihrer Bedeutung für das Neue Testament. 1903.

Zur Eschatologie Jesu, siehe noch:

Schwarzopf, „Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung“. 1895.

P. Wernle, Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus. 1903.

XVII. Aramäisches. Rabbinisches. Buddhistisches.

- Arnold Meyer.** Jesu Muttersprache. Leipzig 1896. 166 S.
- Hans Liekmann.** Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Freiburg 1896. 95 S.
- J. Wellhausen.** Israelitische und jüdische Geschichte. 3. Aufl. 1897. 4. Aufl. 1901. 394 S. — Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1905. 115 S. 2. Aufl. 1911.
- Gustaf Dalman.** Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch. Leipzig 1894. 2. Aufl. 1905. — Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. I. Einleitung und wichtige Begriffe nebst Anhang: Messianische Texte. Leipzig 1898. 309 S.
- A. Wünsche.** Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. 566 S.
- Ferdinand Weber.** System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Leipzig 1880. 399 S. 2. Ausg. 1897.
- Emil Schürer.** Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. Leipzig. II. B. 1907. 680 S.; III. B. 1909. 719 S.
- Joseph Klausner.** Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Krakau 1903. 119 S. (Inaugural-Dissertation).
- Heinrich Laible.** Jesus Christus im Talmud. Berlin 1891. 96 S. Anhang von G. H. Dalman. 19 S.
- Samuel Krauß.** Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (Toldoth Jeschu). Berlin 1902. 309 S.
- Hermann L. Strack.** Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Leipzig 1910. 128 S.
- Rudolf Seydel.** Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig 1882. 337 S.
Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses. 2. Aufl. 1897. 129 S.

Welches der besondere Dialekt war, in dem die Seligpreisungen der Bergpredigt gesprochen wurden, wissen wir eigentlich erst seit dem Erscheinen von Dalmans Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch, 1894. Sie bildet das letzte Wort in einer Diskussion, die jahrhundertlang neben der eigentlichen Theologie einhergegangen war und, nach der klaren Schilderung Arnold Meyers¹⁾, folgendermaßen verlief.

¹⁾ Arnold Meyer, zurzeit Professor für neutestamentliche und praktische Theologie zu Zürich, früher in Bonn, wurde anno 1861 zu Wesel geboren.

Die Frage nach der Sprache Jesu ist erst im sechzehnten Jahrhundert lebhafter erörtert worden. Bis dahin hatte man mit der Ueberlieferung des Eusebius, daß die Sprache der Apostel die syrische gewesen, nichts anzufangen gewußt, da man den Unterschied zwischen syrisch, hebräisch und chaldäisch nicht kannte und alle drei Bezeichnungen unterschiedslos gebrauchte. Eine Klärung brachte erstmalig Jos. Justus Scaliger († 1609). Im Jahre 1555 hatte nämlich Joh. Alb. Widmanstadt, Kanzler Ferdinands I., die syrische Bibelübersetzung herausgegeben, um den Wunsch eines bolognesischen Greises, Thezeus Ambrosius, der ihm die Handschrift als heiliges Vermächtnis übergeben hatte, zu erfüllen. Er selbst und seine Zeitgenossen glaubten damit das Evangelium in der Muttersprache Jesu zu besitzen, bis Scaliger in einem seiner Briefe eine klare Uebersicht über die syrischen Dialekte gab, das Syrische vom Chaldäischen unterschied, bei diesem wieder das Babylonische und das Judäische der Targume auseinanderhielt und in der Targumsprache selbst eine ältere und eine jüngere Schicht statuierte. Die Apostel hätten einen galiläischen Dialekt des Chaldäischen oder, wie diese Dialekte nach Scaligers Andeutung später richtiger bezeichnet wurden, des Aramäischen gesprochen, und daneben das Syrische von Antiochien. Für den Unterschied zwischen jüdischem und antiochenischem Syrisch trat dann energisch Hugo Grotius ein. In die Verwirrung, die durch den Gebrauch des Wortes Hebräisch für jene Zeit entstand, brachte der französisch schreibende calvinistische Leidener Professor Claude Saumaise Ordnung, indem er betonte, daß das Neue Testament und die Kirchenväter, wenn sie von Hebräisch reden, das Syrische meinen, da den damaligen Juden das Hebräische vollständig fremd geworden war. Brian Walton, der Herausgeber der Londoner Polyglotte, die 1657 vollendet wurde, hielt den Dialekt des Onkelos und des Jonathan, in der Meinung, daß diese beiden Targume zur Zeit Jesu abgefaßt wären, für die Sprache Jesu.

Die sich immer mehr befestigende Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Hebräisch und Aramäisch hinderte den Wiener Jesuiten Inchofer († 1648) nicht, die lateinische Sprache zur Sprache Jesu zu machen. Der Herr könne auf Erden nicht anders gesprochen haben, da dies auch die Sprache der Seligen im Himmel sei. Auf protestantischer Seite versuchte Bossius gegen Richard Simon das Griechische als die Sprache Jesu zu proklamieren, in der apologetischen Absicht, die Authentie der Reden und Sprüche in den Evangelien nicht durch eine Uebersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische abgeschwächt sein zu lassen, zugleich aber auch in richtiger Erkenntnis der Bedeutung, die die griechische Sprache damals in dem von Welthandelsstraßen durchzogenen Nordpalästina gehabt haben mußte.

Diese Ansicht erneuerte der neapolitanische Rechtsgelehrte Dominicus Diodati in seinem Buch „De Christo graece loquente“, 1767, nicht ohne interessantes Material für die Bedeutung der griechischen Sprache in der Zeit und der Heimat Jesu beizubringen. Aber fünf Jahre später, 1772, wurde diese Ansicht durch Giov. Bernardo de Rossi definitiv widerlegt¹⁾, der überzeugend nachwies, daß bei einem so abgeschlossenen und konservativen Volke, wie es die Juden waren, die einheimische Sprache eben schlechterdings nicht verdrängt werden konnte. Die Apostel hätten griechisch nur für das Ausland geschrieben. Im Jahre 1792 machte dann Johann Adrian Volten, „erster Kompastor an der Hauptkirche zu Altona“ († 1807), den ersten Versuch einer Rückübersetzung der Worte Jesu in die Ursprache²⁾.

Das sicher originale Griechisch der Episteln und der johanneischen Literatur protestierte aber gegen die ausschließliche Geltung des Aramäischen für Jesus und seine Jünger. Darum suchte der Rationalist Paulus einen Mittelweg und erklärte, daß zwar der aramäische Dialekt die Muttersprache Jesu gewesen, daß aber das Griechische der Bevölkerung Galiläas und mehr noch der Jerusalems so geläufig gewesen wäre, daß die Urheber des Christentums, wo sie es für nötig fanden, sich dieser Sprache bedienen konnten. Zu einer ähnlichen Ansicht kam sein katholischer Zeitgenosse Hug.

Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts wurde dann das Aramäische, was man also früher, bis auf Michaelis, chaldäische Sprache nannte, genauer erforscht. Die Verzweigungen und die Geschichte des Vordringens dieser Sprache wurden einigermaßen deutlich erkennbar. Rauhschs Grammatik des Biblisch-Aramäischen³⁾ (1884) und das Werk Dalmans⁴⁾ stellen den Ertrag dieser Studien dar.

„Die aramäische Sprache“, führt Meyer aus, „ist ein Zweig des Nordsemitischen, des Sprachstammes, zu dem außerdem noch die babylonisch-assyrische des Ostens und die kanaanäischen Sprachen des Westens, unter diesen auch die hebräische, gehören, während die südsemitischen

¹⁾ Giambern. de Rossi, Dissertazione della lingua propria di Christo e degli Ebrei nazionali della Palestina da' tempi de' Maccabei in disamina del sentimento di un recente scrittore Italiano. Parma 1772.

²⁾ Volten, Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messias. Altona 1792. Dieser Versuch war nach Meyer S. 105 ff. eine ganz hervorragende Leistung.

³⁾ Emil Friedrich Rauhsch wurde 1841 zu Plauen in Sachsen geboren und studierte in Leipzig, wo er sich dann 1869 habilitierte. 1872 ging er als Professor nach Basel, 1880 nach Tübingen, 1888 nach Halle. Er starb 1910.

⁴⁾ Gustaf Dalman, Professor zu Leipzig, zurzeit in Jerusalem, wurde 1855 zu Riesky geboren. Siehe von ihm auch „Der leidende und der sterbende Messias“, 1888; „Was sagt der Talmud über Jesum?“, 1891.

Sprachen, das Arabische und Aethiopische, eine Gruppe für sich bilden. Die Träger dieser Sprachen, die Aramäer, sitzen in historischer Zeit zwischen den Babyloniern und Kanaanäern in der Mitte, ihr Gebiet erstreckt sich vom Fuß des Libanon und Hermon nordöstlich bis nach Mesopotamien, wo das Aram der beiden Ströme ihre östliche Provinz bildet. Ihre Einwanderung in diese Gegenden bildet die dritte Epoche der semitischen Völkerwanderung, die etwa von 1600 bis 600 v. Chr. gewährt haben mag."

Die aramäischen Staaten hatten keinen Bestand. Am bedeutendsten war das Reich von Damaskus, das zu einer gewissen Zeit Nordisrael so gefährlich wurde. Zuletzt aber wurden die aramäischen Herrschaften, nicht anders als die beiden israelitischen Königreiche, zwischen der babylonisch-assyrischen und der ägyptischen Macht zermalmt. In der Diadochenzeit entstand dann auf demselben Boden das syrische Reich, an dessen Stelle später die römische Weltmacht trat.

Die aramäische Sprache aber siegte in ganz Vorderasien. Im Laufe des ersten Jahrtausends wurde sie Verkehrs- und Diplomaten-sprache, wie es im zweiten Jahrtausend das Babylonische gewesen war. Erst das Aufkommen des Griechischen setzte diesen Eroberungen ein Ziel.

Der Einfluß des Aramäischen auf die jüdische Literatur beginnt sich etwa um 600 bemerkbar zu machen. Jeremias und Ezechiel, die in der Fremde, in aramäischer Umgebung, schreiben, sind die ersten Zeugen seiner Fortschritte. Im Norden war es zu jener Zeit, durch die Ansiedlung fremder Kolonisten nach der Zerstörung Nordisraels, schon ins Volk gedrungen. In dem Buche Daniel wechseln die hebräische und die aramäische Sprache miteinander ab. Vielleicht ist für dieses Werk sogar eine aramäische Grundschrift anzunehmen.

Wann das Aramäische in der nachexilischen Gemeinde Volkssprache wurde, läßt sich nicht mehr genau feststellen. Unter Nehemia sprach man in Jerusalem noch „jüdisch“, d. h. hebräisch; zur Makkabäerzeit scheint das Aramäische die alte Volkssprache gänzlich verdrängt zu haben. Die Rabbinen bedienten sich also dieser Sprache zur religiösen Unterweisung des Volks. Die Bestimmung, daß der hebräisch verlesene Text dem Volk verdolmetscht werden sollte, kann sehr wohl bis in die Zeit Jesu zurückreichen.

Zu Jesu Zeit stießen sich somit in Galiläa und Judäa drei Sprachen: Hebräisch, Aramäisch, Griechisch. In welchem Verhältnis sie zueinander standen, wissen wir nicht, da der einzige, der uns darüber orientieren könnte, Josephus, in diesem Punkte, wie auch sonst gar oft, versagt. Er berichtet, daß er als Abgesandter des Titus mit den

Jerusalemiten in der väterlichen Sprache geredet habe und setzt dafür ἑβραϊζων. Aber was man gerade erfahren möchte, ob dies nun aramäisch oder hebräisch war, ist nicht gesagt. In derselben Unsicherheit läßt uns die Apostelgeschichte, indem sie uns auch nicht sagt, ob Paulus, Act 22 2, da er ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ redete und das Volk dadurch zur Aufmerksamkeit zwang, aramäisch oder hebräisch sprach. „Hebräisch“ bedeutet eben für die Schriftsteller jener Zeit „jüdisch“ schlechthin.

Darum läßt sich nicht ausmachen, in welchem Verhältnis die alte hebräische Kirchensprache und die aramäische Verkehrssprache, was religiöse Schriftstellerei und Unterweisung betrifft, zueinander standen. Ist es nur so, daß dem gemeinen Mann einige Sprüche, Gebete und Psalmen auf Hebräisch eingeprägt wurden, oder war das Hebräische als Kirchensprache noch in weiteren Kreisen lebende Sprache?

Dalman führt eine Reihe von Beispielen hebräischer Schriftstellerei in dem Jahrhundert um die Geburt Christi an. „Ein hebräisches Original“, sagt er, „wird als erwiesen anzusehen sein für den Grundstock des äthiopischen Genochbuches, die Assumptio Moysis, Baruchapokalypse, vierter Esra, Jubiläenbuch und für die jüdische Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen, von denen M. Gaster eins hebräisch gefunden hat.“ Auch das erste Makkabäerbuch scheint ihm auf ein hebräisches Original zurückzugehen. Dennoch hält er es für unmöglich, daß synagogale Vorträge, welche für das Volk bestimmt waren, hebräisch gehalten wurden, und daß Jesus anders als aramäisch gelehrt habe.

Franz Delitzschs Ansicht jedoch geht dahin, daß Jesus und die Jünger hebräisch lehrten. Derselben Meinung ist Resch. Ad. Neubauer, Vektor für rabbinisches Hebräisch am Exeter College, versucht einen Ausgleich¹⁾. Zwar wurde, meint er, zur Zeit Jesu in ganz Palästina aramäisch gesprochen; aber während in Galiläa diese Sprache ausschließlich herrschte und die Kenntnis des Hebräischen auf die auswendig gelernten Sprüche beschränkt blieb, erneuerte sich das Hebräische zu Jerusalem durch Aufnahme aramäischer Elemente, und es entstand eine Art Neuhebräisch. Diese Lösung kennzeichnet wenigstens die Schwierigkeit, um die es sich handelt. Es läßt sich nämlich bei der neutestamentlichen Sprache gewöhnlich schwer erweisen, ob der Einschlag

¹⁾ Studia biblica I. B. Essais in biblical Archaeology and Criticism and kindred subjects by members of the university of Oxford. Oxford. Clarendon Press, 1885, No. III, p. 39 ss. Siehe Meyer S. 29 ff.

hebräisch oder aramäisch ist. So bemerkt Dalman zur Frage, ob die Notiz des Papias auf einen hebräischen oder aramäischen Urmatthäus zu deuten sei, daß es schwer ist, „Beweise für eine aramäische, nicht hebräische Quellschrift der Synoptiker zu führen, weil oft schon im biblischen Hebräisch, noch öfters aber im Idiom der Mishna, dieselben Redensarten und Satzbildungen möglich sind, wie im Aramäischen“. Also hat auch Delitzsch¹⁾ hebräische Retrovertierung des Neuen Testaments ihr historisches Recht. Wellhausens Meinung geht dahin, daß das Evangelium von Haus aus aramäisch war und zuerst wohl auch aramäisch niedergeschrieben worden sei.

Daß Jesus aramäisch sprach, hat Meyer durch die Zusammenstellung aller in seiner Predigt vorkommenden aramäischen Ausdrücke fast sicher erwiesen. Entscheidend ist das $\alpha\beta\beta\alpha$ zu Gethsemane. Jesus hat also in jener schwersten Stunde aramäisch gebetet. Der Kreuzesruf ist nach Mk 15³⁴ auch aramäisch: $\text{Ελωι ελωι λεμι σαβαχθανει}$. Das Alte Testament war ihm demnach am geläufigsten in aramäischer Uebersetzung, sonst hätte der Sterbende das Psalmwort nicht auf aramäisch ausgerufen.

Die Frage, ob Jesus griechisch sprach oder wenigstens verstand, ist hiervon ganz unabhängig. Nach Josephus kann die Kenntnis des Griechischen im damaligen Palästina, auch unter den gebildeten Juden, nur eine ganz rudimentäre gewesen sein. Er selbst hatte Mühe, diese Sprache für seine Schriftstellerei notdürftig zu erlernen. Seinen jüdischen Krieg verfaßte er für die Volksgenossen zuerst aramäisch; die griechische Ausgabe war, nach seiner eigenen Aussage, nicht für sie bestimmt. Ein anderes Mal freilich scheint er Kenntnis der fremden Sprachen und Interesse für dieselben auch bei den Leuten niedrigen Standes vorauszusetzen²⁾.

Eine in mancher Hinsicht sehr treffende Analogie der palästinensischen Sprachverhältnisse bot das Elsaß unter französischer Herrschaft, etwa in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts. Auch hier begegneten sich drei Sprachen auf einem kleinen Gebiet. Das Hochdeutsche der Lutherübersetzung war Kirchensprache, der alemannische

¹⁾ Franz Delitzsch, Die Bücher des Neuen Testaments aus dem Griechischen ins Hebräische übersetzt. 1877. Dieses Werk ist in tausenden von Exemplaren unter den Juden der ganzen Welt verbreitet.

Delitzsch wurde 1813 zu Leipzig geboren. Er habilitierte sich daselbst 1842, kam dann 1846 als Professor nach Rostock, 1850 nach Erlangen und kehrte 1867 nach Leipzig zurück. Seiner Ueberzeugung nach gehörte er zur streng lutherischen Theologie. Er war einer der besten Kenner der spätjüdischen und talmudischen Literatur. Er starb 1890.

²⁾ Siehe Meyer S. 61 ff.

Dialekt Verkehrssprache und das Französische Kultur- und Regierungssprache. Diese merkwürdige Analogie, wenn Analogien überhaupt etwas besagen, würde allerdings mehr für Delizisch und Resch sprechen, da die hochdeutsch-lutherische Sprache, obwohl sie im Verkehr niemals gesprochen wurde, den vom modernen Hochdeutsch ganz unberührten alemannischen Dialekt stark beeinflusste, denselben aber weder in Kirche noch Schule eindringen ließ, sondern sich dort alleinherrschend und rein erhielt. Das Französische machte nur in gewissen gebildeten Kreisen, nicht im Volk, Fortschritte und blieb aus dem religiösen Gebiete fast ganz verwiesen. Die Elsäßer aus dem Volk, welche damals das Vaterunser oder die Seligpreisungen auf Französisch konnten, waren zu zählen. Noch heute kämpft die Lutherübersetzung in der älteren Generation der sonst ganz französisch gewordenen Pariser elsässischen Gesellschaft mit der französischen Uebersetzung und wird nur langsam zurückgedrängt. So stark ist die Nachwirkung der ehemaligen Kirchensprache noch im Kreise der Ausgewanderten. Nur eines ist in der Analogie nicht vertreten: der Einfluß, den das griechisch redende Diasporajudentum, das zu den Festen in Jerusalem zusammenströmte, auf die Verbreitung des Griechischen im Mutterlande ausgeübt hat.

Das besondere aramäische Idiom, welches zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurde, kennen wir leider nicht recht¹⁾. Inwieweit es sich mit der Sprache der aus späterer Zeit stammenden, auf uns gekommenen Erzeugnisse der jüdisch-palästinensisch-aramäischen Literatur deckt, muß fraglich bleiben.

Trotzdem sind die Versuche einer Rückübersetzung der Worte Jesu in das uns aus späterer Zeit bekannte Aramäisch nicht ohne Interesse.

Nachdem J. A. Boltens Unternehmen fast hundert Jahre das einzige in seiner Art geblieben war, wurde es in unserer Zeit von J. L. Marshall, E. Nestle, J. Wellhausen, Arnold Meyer und Gustaf Dalman wieder aufgenommen, wobei allerdings Marshall und Nestle nebenbei noch das Ziel verfolgen, eine aramäische Quellschrift nachzuweisen.

Eine ungeahnte Bedeutung erhielt die Frage nach der Sprache, deren sich Jesus bediente, durch das Problem, welches sie für seine Selbstbezeichnung als Menschensohn birgt. Im Jahre 1896 stellte Hans Lietzmann, damals noch Kandidat der Theologie in Bonn, zur großen Ueberraschung der theologischen Welt, die Behauptung auf, daß der Herr

¹⁾ Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien. S. 38.

sich den Menschensohntitel nie beigelegt habe, weil derselbe im Aramäischen nicht existierte und aus sprachlichen Gründen nicht existieren konnte¹⁾. מֶלֶךְ בָּר, führte er aus, war in der Sprache, deren sich Jesus bediente, nur Umschreibung für Mensch. Daß er sich damit als den „Menschensohn“ bezeichnete, konnte keiner von den Zuhörern ahnen.

Liekmann war nicht ohne Vorläufer²⁾. Schon Gilbert Gènebrard († als Erzbischof von Aix 1597) hatte Wert darauf gelegt, den Menschensohn nicht nur auf Christus, sondern auch auf den Menschen als Genus zu deuten. Für diese Deutung, nur viel entschiedener, trat dann auch Hugo Grotius ein. Ganz modern einseitig betonte später der Rationalist Paulus in seinen Kommentaren und im Leben-Jesu, daß „Barnasch“ nach Ez 21 Mensch überhaupt bedeute. Jesus, meinte er, habe bei dem Worte Menschensohn jedesmal auf sich selbst gedeutet, und dem Ausdruck so die Bedeutung „dieser Mensch“ gegeben. Damit läßt er die generelle Deutung auf den Menschen überhaupt, für welche Mt 2²⁸ als klassische Stelle angerufen wird, fallen. Die Annahme, daß das Wort Menschensohn, in apokalyptischer Bedeutung, Jesu erst später in den Mund gelegt worden sei, und daß so die Stellen, wo es in dieser Bedeutung vorkommt, selbst verdächtig werden, sprach zuerst Fr. Aug. Fritzsche aus. Er hoffte so mit Mt 10²³ fertig zu werden. De Lagarde betonte, wie Paulus, daß Menschensohn nur Mensch bedeutet habe. Anstelle der plumpen Erklärung des Rationalisten setzte er aber die andere, ansprechendere, daß Jesus mit der Wahl des Wortes Mensch den Menschen geadelt habe. Wellhausen fand es in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte von 1894 eigentümlich, daß Jesus sich „den Menschen“ genannt habe; B. D. Erdmanns, von der mehr apokalyptischen Bedeutung des Wortes ausgehend, wollte die Theorie von dem späteren Eindringen der Selbstbezeichnung in die Worte Jesu konsequent durchführen³⁾.

Liekmann hatte also Vorläufer. Und doch waren es keine. Sie hatten versucht, von der Markusstelle ausgehend, wo der Menschensohn als Herr des Sabbats bezeichnet wird, alle Menschensohnstellen mit Gewalt irgendwie nach jener zu deuten; oder sie unternahmen es, ohne zureichende Gründe, die Bezeichnung Menschensohn als späteren Eintrag darzutun. Aber der Gedanke, beide Versuche zu kombinieren und die aus sprachlicher Notwendigkeit auf den Menschen gedeuteten

¹⁾ Hans Liekmann, zurzeit Professor in Jena, ist 1875 zu Düsseldorf geboren. Bis zu seiner Berufung nach Jena lebte er als Privatdozent in Bonn.

²⁾ Siehe Meyer S. 141 ff.

³⁾ De Oorsprong van de uitdrukking „Zoon des Menschen“ als evangelische Messias-titel. Theol. Tijdschr. 1894.

Menschensohnstellen sprachlich und historisch für unmöglich zu erklären, ist ganz neu.

Wie Liezmann sprachen sich Arnold Meyer und Wellhausen aus. Die Stellen, wo Jesus den Ausdruck in unverkennbar messianischer Bedeutung gebraucht, sind nach ihnen auf Kosten der Gemeintheologie zu setzen. Historisch haltbar sind nur die zwei oder drei Stellen, in denen jener Ausdruck Mensch überhaupt bedeutet oder dem einfachen Ich gleichkommt. Diese hat die griechisch denkende Gemeinde als Problem empfunden, da ihr solche Art von sich zu reden fremd war und der Ausdruck ihr als Rätselwort erscheinen mußte, das nur nach Daniel zu deuten wäre. Der „Menschensohn“ ist auf hellenistischem Boden auf Grund von Dan 7¹³ entstanden, sagte Liezmann, als er zwei Jahre später zur Frage nochmals Stellung nahm¹⁾. Auch N. Schmidt sah in den apokalyptischen Bar-Nascha-Stellen, die auf die Offenbarung der Messianität zu Cäsarea Philippi folgen, einen Eintrag der späteren Apokalyptik²⁾. Hingegen wollte P. Schmiedel die Bezeichnung dennoch als messianisch halten und sie als solche auch in den Stellen historisch wiederfinden, die zur Not mit dem Ausdruck Mensch erklärt werden könnten³⁾. H. Gunkel meinte, man könne Bar-Nascha nur mit Mensch übersetzen und dennoch an der Geschichtlichkeit des Ausdrucks als Selbstbezeichnung Jesu festhalten. Jesus habe dieses auf Dan 7¹³ zurückgehende Rätselwort der apokalyptischen Geheimliteratur entlehnt, um sich damit als Mensch Gottes im Gegensatz zum Menschen der Sünde zu bezeichnen⁴⁾.

Holzmann fühlte etwas wie Erleichterung, das hartnäckige Problem, das seit Baldensperger und Johannes Weiß so viel Unheil in der Theologie anstiftete, an die Philologen loszuwerden und wollte die historische Diskussion ausgesetzt wissen, bis die aramäische Sprachforschung damit fertig wäre. Das geschah schneller als man es erwartete: 1898 erklärte Dalman in seinem epochemachenden Werke, daß er die sprachlichen Bedenken gegen den Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn durch Jesus nicht anerkennen könne. „Das biblische Aramäisch“, sagt er, „unterscheidet sich vom hebräischen Sprachgebrauch nicht. Das einfache ܡܢܫܐ und nicht ܡܢܫܐ ܒܢ ist das Wort für Mensch.“ . . . „Erst das Jüdisch-Galiläische hat ebenso wie das Christlich-Palästinische ܡܢܫܐ ܒܢ für Mensch, obwohl in beiden Idiomen

¹⁾ H. L i e z m a n n, Zur Menschensohnfrage. Theol. Arb. des Rhein. wissenschaftl. Predigervereins. 1898. — ²⁾ N. S c h m i d t, Was ܡܢܫܐ ܒܢ a messianic title? Journal of the Society for biblical literature. 1896. XV. — ³⁾ P. S c h m i e d e l, Der Name Menschensohn und das Messiasbewußtsein Jesu. 1898. Prot. Monatsh. 2, S. 252–267. — ⁴⁾ H. G u n k e l. Z. w. Th. 1899. 42, S. 581–611.

das bloße אָדֶם für ‚jemand‘ noch immer vorkommt.“ „Auf Grund dieses ganzen Tatbestandes“, fährt er fort, „muß gesagt werden: das jüdisch-palästinensische Aramäisch der älteren Zeit hatte אָדֶם für ‚Mensch‘, verwandte zur Bezeichnung einer Mehrheit von Menschen gelegentlich אָדָם אָדָם . Das singularische אָדָם war ungebräuchlich und wurde nur in Nachahmung des hebräischen Bibeltextes angewandt, wo אָדָם אָדָם der dichterischen Sprache angehört und übrigens auch nicht häufig gebraucht wird.“ „Es ist kein Zeichen gesunder historischer Methode“, sagt er an einer anderen Stelle, „wenn man mit Dort und Liegmann, statt die Lösung dieses Problems zu versuchen, zu der Behauptung greift, daß der Nichtgebrauch des Ausdrucks durch die neutestamentlichen Schriftsteller ein Zeugnis dafür sei, daß er auch Jesu nicht eigen gewesen ist, und daß es irgendwo eine hellenistische Urgemeinde gegeben habe, welche diesen Namen liebte und Jesus in der evangelischen Erzählung oft in der dritten Person von sich reden ließ, um Gelegenheit zu seiner Verwendung zu finden.“

Ob die Ausführungen Dalmans, denen Wellhausen entgegentritt, in vollem Umfang aufrecht zu erhalten sind, bleibe dahingestellt ¹⁾. Mit Sicherheit hat sich aus der philologischen Diskussion des Problems

¹⁾ Zu dieser Phase der Verhandlungen über den Menschensohn:

Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 1899. S. 187–215, wo er die philologischen Einwürfe Dalmans beleuchtet und diese Selbstbezeichnung auch weiterhin Jesus absprechen will. — Einleitung in die drei ersten Evangelien. 2. Aufl. 1911. S. 123–130. — W. Baldensperger, Die neueste Forschung über den Menschensohn. Theol. Rundschau 1900. 3, S. 201–210; 243–255. — P. Fiebig, „Der Menschensohn“. Tübingen 1901. — P. W. Schmiedel, „Die neueste Auffassung des Namens Menschensohn“. Prot. Monatsh. 5, S. 333 bis 351. 1901. — P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. II (Erläuterungen). 1904. Tübingen. S. 157 ff. — Daß mit „Menschensohn“ in den Bilderreden Henoch die messianische Persönlichkeit gemeint sei, nimmt Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes. 4. Aufl. 1907. II S. 614 u. 615) gegen Liegmann und Wellhausen als erwiesen an.

Einen guten Ueberblick über die Diskussion bietet Friß Tillmann, „Der Menschensohn“. Freiburg 1907. 181 S. S. 53 ff.

Eduard Hertlein — „Die Menschensohnfrage im letzten Stadium“. Stuttgart 1911. 193 S. — will die Theorie, daß erst die christliche Gemeinde Jesum vom Menschensohne reden ließ, noch dadurch stützen, daß er Daniel 7 erst zwischen Juli 69 und Juli 70 p. Chr. verfaßt sein läßt und ebenso die vorchristliche Existenz der Bilderreden Henochs bestreitet. Er glaubt überhaupt konstatieren zu können, daß die Auffassung, als ob die schriftstellerische Tätigkeit der Evangelisten einem historischen, also menschlichen Jesus gelte, immer mehr an Boden verliere und will auch die synoptischen Evangelien ganz als Schöpfungen der neuen Religion verstanden wissen. Die Schrift des Markus ist ihm eine „hochbedeutungsvolle christliche Dichtung“.

jedenfalls das eine ergeben, daß mit rein sprachlichen Einwänden der messianische Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn Jesu nicht abgeprochen werden kann und daß es nicht angeht zu behaupten, es wäre ihm unmöglich gewesen, sich auf die in Daniel und Henoch geprägte Bezeichnung für den Herrscher der Endzeit zu beziehen. Wie es sich nach unsern unsicheren Kenntnissen des von ihm gesprochenen Aramäisch zurechtlegen läßt, daß er zwischen Menschensohn im gewöhnlichen und „Menschensohn“ im messianischen Sinne unterschieden habe, ist eine Frage, die erst in zweiter Linie kommt und von deren Lösbarkeit die Tatsache selber nicht abhängt.

Auffällig ist, daß in der ganzen Diskussion niemals die Schwierigkeiten beleuchtet wurden, die sich der Annahme entgegenstellen, daß die Bezeichnung Menschensohn für die Messianität Jesu erst durch das Urchristentum und auf dem Wege der griechischen Sprache in die evangelische Verkündigung eingedrungen sei. Wie stimmt damit die Tatsache zusammen, daß gerade der erste griechisch schreibende Vertreter des Urchristentums, Paulus, den Ausdruck überhaupt nicht gebrauchte? Oder sollten gar die aramäisch sprechenden Urjünger dem griechischen Ausdruck die Bahn bereitet haben?

An der Authentie der Worte vom Menschensohn in Jesu Munde ist also nicht zu zweifeln. Die Frage, auf die es der Geschichtsforschung ankommt, ist die, ob er mit dem Ausdruck etwas anderes gemeint haben kann, als was die Apokalyptik darunter verstand. Hat Jesus sich mit dieser Selbstbezeichnung irgendwie als den schon gegenwärtigen, nicht apokalyptischen, ethisch und geistig wirkenden Messias kennzeichnen wollen?

Dalman macht den Versuch, diese uneigentliche Verwendung des Ausdrucks als historisch wahrscheinlich hinzustellen. Eine bedeutungslose Redeweise, einfache Umschreibung des Ich, führt er aus, kann Jesus damit nicht beabsichtigt haben¹⁾. Als Herrlichkeitsbezeichnung kann das Wort von den Jüngern auch nicht verstanden worden sein, oder doch nur in dem Sinn, daß die Herrlichkeitsbezeichnung als Paradoxie mit der Niedrigkeitsbezeichnung verbunden war. „Wir werden berechtigt sein zu sagen: für die synoptischen Evangelisten war, im Einklang mit dem Verständnis der alten Kirche „des Menschen Sohn“ keine Herrlichkeitsbezeichnung des Messias, sondern das, als was sie einem Hellenisten notwendig erscheinen mußte, eine geistliche Verhüllung der Messianität hinter einem Namen, welcher die Menschheit seines Trägers betont. Für sie waren nicht die Leidensausfagen Jesu von „des Menschen Sohn“ Paradoxien, sondern die Herrlich-

¹⁾ Siehe Dalman, Die Worte Jesu. 1898. S. 191 ff.

feitsaussagen. Daß „des Menschen Sohn“ getötet werden kann, ist nicht wunderbar, wohl aber seine „Wiederkunft auf den Wolken des Himmels“.

Nannte sich, fährt Dalman fort, Jesus den Menschensohn, so konnte daraus nur gefolgert werden, „daß er sich aus irgend einem Grunde als einen Menschen vor andern bezeichnete“. An den Himmels-Menschensohn der Bilderreden Henochs und des vierten Esra zu denken ist nicht möglich; jene Vorstellung konnte für die Zuhörer nicht in Betracht kommen. „Wie sollte ein auf Erden Wandelnder vom Himmel herkommen? Es hätte dann erst eine Versetzung dorthin statt haben müssen. Ein Gestorbener oder von der Erde Entrückter konnte ja vielleicht so in die Welt wiedereingeführt werden oder eine niemals auf Erden gewesene Persönlichkeit kam so auf die Erde herab.“ Wenn nun einerseits Menschensohn nicht ohne Beziehung auf die Danielstelle zu verstehen ist, andererseits Jesus als gegenwärtig auf Erden wandelnder Mensch sich mit diesem Ausdruck bezeichnet, „sagt er im Grunde nur, er sei derjenige, in welchem jenes Gesicht Daniels vom Menschensohnähnlichen in Erfüllung geht“. Volles Verständnis der Selbstbezeichnung konnte er von seinen Hörern sicherlich nicht erwarten. „Man wird aber sagen dürfen, daß er absichtlich ihnen damit ein Rätsel aufgegeben hat, welches das Nachdenken über seine Person herausforderte.“

Dieser Versuch bedeutet in der Messianitätsfrage, was Bouffets Unternehmen in der ethischen Frage bedeutete. Wie bei Bouffet das Reich Gottes auf Grund einer Paradoxie von Jesus dennoch als Gegenwärtiges verkündigt wird, so soll hier die Selbstbezeichnung Menschensohn für die gegenwärtige Messianität durch die Annahme der Paradoxie gerettet werden. Aber die Texte geben dazu keine Handhabe; sie widersprechen ihr in allen Punkten. Nach Dalman empfanden die Jünger nicht die Leidensaussagen, sondern die Herrlichkeitsaussagen vom Menschensohn als Paradoxien. Nun wird aber tatsächlich berichtet, daß sie, wenn Jesus vom Leiden sprach, das Wort nicht verstanden. Die Herrlichkeitsweisfagungen aber, die im Wort Menschensohn lagen, begriffen sie so gut, daß sie sich, ohne sich über die Leidensweisfagungen länger Gedanken zu machen, darüber stritten, wer der Größte im Himmelreich zu sein verdiente und wer seinen Thron zu seinen des Menschensohns haben würde. Und wenn einmal zugestanden ist, daß Jesus die Bezeichnung aus Daniel entnahm, mit welchem Recht wird die eschatologisch-transzendente Bedeutung, welche der Begriff in den Bilderreden Henochs angenommen hat und im vierten Esra noch besitzt, für Jesus als nichtregistrierend statuiert?

So kehrt die Forschung auf einem großen Umweg zu Joh. Weiß zurück¹⁾. Seine eschatologische Lösung der Menschensohnfrage — ihre Elemente finden sich in Straußens erstem Leben-Jesu — ist die einzig mögliche. Dalman spricht dieselbe in einem Fragesatz aus: „Wie sollte ein auf Erden Wandelnder vom Himmel herkommen? Es hätte dann erst eine Versetzung dorthin statthaben müssen. Ein Gestorbener oder von der Erde Entrückter konnte ja vielleicht so in die Welt eingeführt werden. . . .“ Nun braucht man nur zu konstatieren, daß Jesus vom „Petrusbekenntnis“ an, wo die Jünger wissen, in welcher Beziehung er zum Menschensohn steht, vom Menschensohn immer im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung redet, um damit die Art auszudrücken, wie er auf Grund des Gestorbenseins und der Erdrückung als übernatürliche Persönlichkeit wieder in diese Welt zurückkehren werde. Die für den transzendenten Gebrauch des Ausdrucks von Dalman vorgebrachte Möglichkeit ist also historische Wirklichkeit.

Im großen und ganzen ist die Menschensohnfrage also historisch lösbar und gelöst. Authentisch sind diejenigen Stellen, wo der Ausdruck in danielisch-apokalyptischem Sinn gebraucht ist. Dabei sind zwei Arten dieses Gebrauchs zu unterscheiden, je nach dem bei den Hörern voranzusetzenden Wissen. Entweder das Geheimnis Jesu ist ihnen unbekannt: dann verstehen sie einfach, daß Jesus vom „Menschensohn“ und seiner Zukunft predigt, ohne auch nur eine Ahnung zu haben, daß er und der Menschensohn irgendwie zusammengehören. So, als er den Jüngern bei der Aussendung, Mt 10²³, die unmittelbare Nähe der Erscheinung des Menschensohns ankündigte; so, als er dem Volk zu Jerusalem nach dem letzten Gleichnis das Gericht schilderte, welches der Menschensohn abhalten würde, Mt 25^{31—46}. Oder aber, das Geheimnis ist den Hörern bekannt: dann wissen sie, daß der Menschensohn, von dem er redet, die Seinsweise bezeichnet, in welche er selbst bei dem Uebergang des jetzigen in den zukünftigen Aeon erhoben werden wird. So mußten ihn die Jünger nach Cäsarea Philippi verstehen; so der Hohepriester, als Jesus nach dem einfachen Ja, Mt 14⁶², alsbald von dem Erhöhtsein des Menschensohnes zur Rechten Gottes und von seinem Kommen auf den Wolken des Himmels redete.

¹⁾ Siehe die klassischen Ausführungen bei J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes. 1892. 1. Ausg. S. 52 ff.

In der 2. Aufl., 1900, S. 160 ff., läßt er sich durch die Urapostel der modernen Theologie verführen, das Reden vom Menschensohn in der dritten Person als „demütige Scheu Jesu“ zu erklären.

Für die konsequente eschatologische Deutung der Menschensohnstellen vgl. Albert Schweizer, „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis“. Eine Skizze des Lebens Jesu. Tübingen 1901.

Jesus hat also mit dem Ausdruck Menschensohn seine Messianität nicht verhüllt, geschweige denn umgebildet, sondern er hat damit in der einzig möglichen Weise von seiner Würde als von seiner „Zukunft“ gesprochen, und zwar so, daß die Eingeweihten verstanden, daß er diese meinte, während die andern darin aber nur die Predigt von der Zukunft des Menschensohnes vernahmen.

Die Stellen, wo der Ausdruck nicht in dieser Weise apokalyptisch determiniert ist, oder wo Jesus vor Cäsarea Philippi zu den Jüngern vom Menschensohn als von seinem „Ich“ spricht, sind als literarisch entstanden zu erklären. Mit der „Gemeindetheologie“ hat dieses sekundäre Aufkommen von Menschensohnstellen nichts zu tun; es handelt sich lediglich um Phänomene der Uebersetzung und der Ueberlieferung. Im Sabbatspruch, Mt 2²⁸, vielleicht auch in dem Wort vom Recht der Sündenvergebung, Mt 2¹⁰, stand wohl Menschensohn generell für „Mensch“, wurde aber, wenigstens von unsern Evangelisten, als auf den Menschensohn-Jesus gehend verstanden. In andern Stellen ersetzt die Ueberlieferung das einfache Ich, das im aramäischen Original mit „der Mensch“ ausgedrückt war, nach Analogie authentischer Aussprüche dieser Art, durch die Selbstbezeichnung „Menschensohn“, wie wir dies noch aus Mt 16¹³: „Wer sagen die Menschen, daß der Menschensohn sei?“ verglichen mit Mt 8²⁷: „Wer sagen die Menschen, daß ich sei?“ direkt konstatieren können.

Drei Stellen verlangen eine gesonderte Behandlung. In der Drohung, daß einem Menschen wohl die Lästerung des Menschensohnes, nicht aber die Lästerung des heiligen Geistes vergeben werden könne, Mt 12³², kann der Menschensohn authentisch sein. Zwar würde dann dieses Wort trotzdem keine Andeutung darüber enthalten, „daß der Menschensohn den Messias nach seiner Niedrigkeitserscheinung bezeichnet“, in welchem Sinne Dalman es verwenden möchte, sondern Jesus würde hier vom Menschensohn, wie auch sonst, in der dritten Person ohne Beziehung auf sich selbst reden und damit eine Parusielästerung meinen, wie sie etwa einem skeptischen Sadduzäer möglich war. Nimmt man jedoch die Parallele Mt 3²⁸ und 29 hinzu, wo von der Lästerung des heiligen Geistes ohne Erwähnung der Lästerung des Menschensohnes die Rede ist, so erscheint es natürlicher, die Erwähnung des Menschensohnes als sekundären Eintrag anzusehen, von derselben Tradition oder Hand herrührend, die den Menschensohn auch in Jesu Frage zu Cäsarea Philippi hineinbrachte.

Die beiden andern Worte, der Spruch vom Menschensohn, der nicht hat wo er sein Haupt hinlege, Mt 8²⁰, und der vom Menschensohn, der sich als Freßer und Weinsäufer schelten lassen muß, Mt 11¹⁹,

gehören zusammen. Setzt man es, nach dem Ausspruch über den Zweck der Gleichnisrede Mt 4¹¹ und 12, als möglich voraus, daß Jesus zuweilen sprach, um nicht verstanden zu werden, so kann man in den beiden ersten Stellen — wenn man, was immerhin das Natürlichste bliebe, keine spätere Ersetzung des Ich annehmen will — zwei dunkle Worte vom Menschensohn rekognoszieren. Sie besagten in der nicht mehr klar erkennbaren Urform, daß der Menschensohn das Verhalten Jesu von Nazareth irgendwie rechtfertigen würde. Aber die Fassung dieser Worte war derart, daß Jesus die Möglichkeit, ihn mit dem Menschensohn identisch zu setzen, den Hörern in keiner Weise nahe legte. Ueberdies war das für sie ja eine absolut unvollziehbare Vorstellung, da Jesus eine natürliche, der Menschensohn aber eine übernatürliche Erscheinung war und das eschatologische Schema den Fall nicht vorsah, daß ein Mensch, am Ende des Aeons, andern Andeutungen machen würde, er werde bei der großen Verwandlung als der Menschensohn offenbar werden. Diesen Fall hat erst die Geschichte — in dem Selbstbewußtsein Jesu — produziert und damit eine eschatologische Vorgeschichte geschaffen, auf die kein überliefertes Schema paßt.

Ob diese Erklärungen das literarische Problem der sekundären Verwendung des Ausdrucks Menschensohn in den beiden ersten Evangelien vollständig zu entwirren vermögen, sei hier nicht entschieden. Von der Lösung desselben ist die Geschichtsforschung in letztem Grunde ebensowenig abhängig, wie von dem Ausgang der philologischen Diskussion über den messianischen Gebrauch des Ausdrucks im Munde des aramäisch sprechenden Jesus. Bekommen die großen grundlegenden Stellen vom Menschensohn in den beiden ersten Evangelien einen natürlichen Sinn, wenn sie vom Herrscher der Endzeit in der danielischen-henochischen Auffassung verstanden werden, oder liegt eine andere Deutung näher? Auf diesen Entscheid kommt es in letzter Linie an. Diejenigen, die die erstere Annahme vertreten, sind vor den andern weitaus im Vorteil, weil sie dem einfachen Wortlaut sein volles Recht wahren können und sich nicht auf Künsteleien zu verlegen brauchen.

Bemerkenswert bleibt für die alte Zeit die Treue der Ueberlieferung. Die griechisch schreibenden Evangelisten, ebenso wie die griechisch redende Gemeinde, haben wohl kaum mehr den eschatologischen Charakter jener Selbstbezeichnung Jesu verstanden. Sie war ihnen eben eine einfache Selbstbezeichnung geworden. Und dennoch überlieferten sie, besonders Markus, die Sprüche Jesu so, daß die ursprüngliche Bedeutung und Anwendung des Ausdrucks in seinem Munde uns noch klar erkennbar ist. So ist der Gebrauch des Ausdrucks „Menschensohn“ — der, wenn man die Gewalttat Diekmanns und Wellhausens,

ihn als Eintrag der griechischen Gemeindetheologie zu streichen, mitmachen wollte, die ganze evangelische Ueberlieferung als solche in Frage stellen würde — gerade ein Beweis der Sicherheit und Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung. Ueberhaupt kann man sagen, daß die fortschreitende Erkenntnis des eschatologischen Charakters der Lehre und des Handelns Jesu eine immer steigende Rechtfertigung der evangelischen Ueberlieferung bedeutet; eine Reihe von Perikopen und Reden, die gefährdet waren, weil sie vom Standpunkt der zum Maßstab der Ueberlieferung genommenen modernen Theologie sinnlos erschienen, sind jetzt gerettet. Der Stein des kritischen Anstoßes ist zum Eckstein der Ueberlieferung geworden.

Welche Ergebnisse zeitigten die Versuche, die Aussprüche Jesu ins Aramäische zurückzuübersetzen?

Der Ertrag ist gering im Vergleich zu den Erwartungen, die in der Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, als man die Parole „Zurück zu Jesu Muttersprache“, ausgab, auf das Unternehmen gesetzt worden waren. Das erhoffte Kriterium zur Scheidung von echten und unechten Worten ist hierbei nicht entdeckt worden. Aber auch die Bedeutung dunkler Aussprüche wurde nicht in befriedigender Weise aufgeklärt.

Nach Meyer soll die Frage Jesu, ob seine Jünger seinen Kelch trinken und mit seiner Taufe getauft werden können, in aramäische Sprache zurückverwandelt besagen: „Könnt ihr so bitteren Trank trinken, wie ich; könnt ihr so scharf gesalzene Speise essen, wie ich“?¹⁾

Dem Wort von den Vergewaltigern des Gottesreiches hilft Dalmans Rückübersetzung wenig. Es soll nach ihm nicht von den Gläubigen, sondern von den Machthabern verstanden werden und auf die Epoche der Gottesherrschaft zu beziehen sein, welche durch die Gefangennahme des Täufers eingeleitet wird. Jesus hätte demnach ausdrücken wollen, daß die Gottesherrschaft in der Gestalt ihrer Träger mißhandelt wird.

Dazu ist zu bemerken, daß der Vers, wenn er wirklich diese Bedeutung hat, nicht in den Zusammenhang paßt. Der Herr redet nicht von der Gefangennahme des Täufers, sondern meint mit den Tagen Johannis die Zeit seines Auftretens und Wirkens.

Erwähnt sei, daß Dalman auf Grund sprachlicher Erwägungen eine Reihe von Fragen aufdeckt, die bisher nicht gestellt worden waren²⁾.

¹⁾ Siehe die aramäische Deutung ausgewählter Worte Jesu bei Meyer. S. 76—90.

²⁾ Nach Dalman ist der Ausdruck ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ aus Mt 19 28 ein spezifisch griechischer und weder hebräisch noch aramäisch wiederzugeben.

Er bezweifelt, daß Jesus die Ausdrücke „dieser Aeon“ und der „künftige Aeon“ in dem eschatologischen Sinn, den man darin finden will, angewandt haben kann und ist geneigt anzunehmen, daß er sich ihrer überhaupt nicht bedient habe. Ferner soll der Gebrauch, den er von Amen macht, der gesamten jüdischen Literatur fremd sein. Nach dem wirklichen Sprachgebrauch, führt Dalman aus, ist Amen „niemals Befräftigung eigener Rede, sondern stets von Rede, Gebet, Benediktionen, Schwur, Fluch eines andern“. Jesus hat also, wenn er den Ausdruck so gebraucht hat, ihn zur neuen Befräftigungsformel, an Stelle des von ihm verbotenen Schwurs, geprägt.

Ob diese und ähnliche sprachliche Beobachtungen samt den an sie geknüpften Folgerungen und Hypothesen aufrecht zu erhalten sind, ist nicht erwiesen. Jedenfalls werden die endgültigen Feststellungen, wie sie auch ausfallen mögen, an dem Ergebnis, daß die Erwartungen, mit denen man an die sprachgeschichtliche Erforschung der Gedankenwelt Jesu herantrat, nur zum kleinen Teil in Erfüllung gegangen sind, kaum etwas ändern. An sich ist dieses Resultat nicht verwunderlich. Schließlich handelt es sich bei den dunkeln Worten Jesu gar nicht um sprachliche Schwierigkeiten, sondern um den rätselhaften — und oft, wie in dem Wort über die Tage des Johannes, absichtlich rätselhaften — Sinn.

Welche Resultate förderte das Studium der Beziehungen zwischen der Gedankenwelt Jesu und der der Rabbinen zutage? Zu nennen sind die Arbeiten von Joh. Lightfoot, Christ. Schöttgen, Joh. Gerh. Meuschen, J. Jak. Wettstein, J. Nork, Franz Delitzsch, Carl Siegfried, A. Wünsche, Ferdinand Weber, Emil Schürer, Jos. Klausner, M. Rabinsohn und E. Bischoff¹⁾.

Von der Gedankenwelt der Rabbinen zur Zeit Jesu wissen wir

¹⁾ Joh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas*. Herausg. v. J. B. Carpzov. Leipzig 1684. — Christian Schöttgen, *Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*. Dresden-Leipzig 1733. — Joh. Gerh. Meuschen, *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum*. Leipzig 1736. — J. Jak. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*. Amsterdam 1751 und 1752. — J. Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen*. Leipzig 1839. — Franz Delitzsch, *Horae hebraicae et talmudicae*. In Luth. Ztschr. 1876–78. — Carl Siegfried, *Analecta Rabbinica*. 1875. Rabbin. Analekten, Jahrb. f. protest. Theol. 1876. — A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*. Göttingen 1878. — Ferd. Weber, *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*. Leipzig 1880; 2. Ausg. 1897 unter dem Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften“. — Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig. 4. Aufl. B. II 1907; B. III 1909. — Joseph Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen*

durch direkte Nachrichten nicht viel. Raum daß einige Namen von Gesetzeslehrern überliefert sind. Sogar von den berühmtesten, Hillel und Schammai, die zur Zeit Herodes des Großen gewirkt haben sollen, vermag die Mischna keine auch nur einigermaßen befriedigenden Nachrichten zu geben.

Die Literatur, die uns zu Gebote steht, ist in ihren frühesten Schichten kaum vor Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden. Ob sie noch brauchbare Erinnerung an die Anschauungen aus der Zeit Jesu enthält, ist mehr als fraglich. Man vergesse nicht, daß zwischen dem uns in den Targumim entgegentretenden Schriftgelehrtentum und dem der Wende der Zeitrechnung die Zerstörung Jerusalems liegt, die so schwere Folgen für die geistige Entwicklung des Spätjudentums mit sich führte. Vor jenem Ereignis wurde das Schriftgelehrtentum von großen, nationalen und geistigen Bewegungen getragen und hatte zu den Fragen, die im Kampfe zwischen Pharisäern und Sadduzäern auftauchten, und ebenso zu den Problemen, die in der hellenistisch-jüdischen Bewegung gegeben waren, Stellung zu nehmen. Nach der großen Katastrophe fallen alle diese Anregungen hinweg. Die jüdische Theologie verliert den Zusammenhang mit den allgemeinen geistigen Bewegungen vollständig, erstarrt und schließt sich in unproduktive Gesetzeskommentierung ein.

Die Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu ist wohl lebendiger und reicher gewesen als die, die uns in dem späteren, schriftstellerischen Rabbinentum entgegentritt. Sie hat wahrscheinlich dem allgemeinen religiösen Empfinden und Denken mehr Raum gegeben als die nachfolgende. Dafür zeugt die Apokalypse Esra aus dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr., in der eine Reihe von Vorstellungen und Fragen der Frömmigkeit zur Verhandlung stehen, denen man in der talmudisch-rabbinischen Literatur nicht mehr begegnet¹⁾.

Es ist also von vornherein nicht zu erwarten, daß die rabbinischen Parallelen aus späterer Zeit außerordentlich viel zur Klarlegung der Gedanken Jesu beitragen werden, ebensowenig wie sie dies für die Anschauungen Pauli und der Apokalypse Esra vermögen. Das Resultat der Forschung bestätigt diese Erwägungen.

Ob Jesu freie Stellung zur mündlichen Tradition über die Aus-
Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Krakau 1903. — Marcus Rabinsohn, *Le messianisme dans le Talmud et les Midraschim*. Paris 1907. — Erich Bischoff, *Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und Himmelreich in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus*. Leipzig 1905. — Ueber die rabbinische Literatur siehe ferner Bouffet, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. 2. Aufl. 1906. S. 45—53. — ¹⁾ Siehe auch Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*. Tübingen 1911. S. 37—40.

legung des Gesetzes irgend einen historischen Anhalt in einer weitherzigen Richtung des Schriftgelehrtentums hatte, läßt sich nicht ermitteln. Hillel galt der Tradition Schammai gegenüber als liberal. Jedoch wissen wir nichts näheres über seine Anschauungen.

An sich ist es möglich und wahrscheinlich, daß eine Reihe von Aussprüchen Jesu in Sentenzen von Schriftgelehrten und in Sprichwörtern vorgebildet waren. Der Nachweis ist jedoch nicht zu führen. Trotzdem schrieb F. Nork in seiner Schrift „Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen“ (1839) die besten Gedanken in den Reden des Nazareners seinen jüdischen Lehrern zu und stellte damit eine These auf, die seither öfters wiederholt, nie begründet und von Erich Bischoff als unhaltbar dargetan worden ist¹⁾.

Es konnte nicht ausbleiben, daß auch die Gleichnisse als Entlehnungen aus dem Rabbinentum ausgegeben wurden. Anno 1880 behauptete der holländische Rabbiner L. Tal, daß sie samt und sonders dem Talmud entstammten²⁾. Jülicher ist der Ansicht, daß die Parabeln der Rabbinen zur Erklärung der von Jesus überlieferten wenig beitragen. Die Frage ist durch eine Studie von Paul Fiebig zum Abschluß gebracht³⁾. Er vergleicht ein halbes Hundert spätjüdischer Gleichnisse mit denen der Evangelien, wobei zuletzt doch nur die Einzigartigkeit und Unbedingtheit der Schöpfungen Jesu hervortritt. Man sieht verwachsenes und verkrüppeltes Unterholz neben hochragenden Bäumen.

Auch die allgemeinen dogmatischen Beziehungen zwischen der Ge-

¹⁾ Es muß selbst fraglich bleiben, ob eine Beziehung besteht zwischen dem von Hillel überlieferten Wort „Was dir verhaßt ist, das tue nicht deinem Nächsten: das ist das ganze Gesetz und alles andere ist Erläuterung“ und Jesu Spruch „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen: das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7 12).

Zu bemerken ist allerdings, daß einige der aus dem älteren Schriftgelehrtentum überlieferten Sprüche allgemein ethischen Charakter aufweisen und sich insofern mit der Anschauung Jesu berühren. So wird z. B. Hillel ein Spruch zugeschrieben „Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen“.

Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen. Leipzig 1905. 114 S. Der Verfasser bietet ein ausführliches Verzeichnis der Literatur und ein vollständiges Repertorium der rabbinischen Parallelen zu den Sprüchen der Bergpredigt.

²⁾ L. Tal, „Professor Dort und der Talmud“ 1880. Zur Frage siehe Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. I. 1888. S. 164 ff.

³⁾ Paul Fiebig, „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“. Tübingen 1904. 167 S. Siehe daneben auch Gius. Levi (übertragen von L. Seligmann): „Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch“. 2. Aufl. 1877. Leipzig. — Schon 1648 wollte Robert Sheringham in London die Gleichnisreden aus Mt 20 1 ff., 25 1 ff. und Lk 16 aus talmudischen Quellen abgeleitet wissen.

ankenwelt des Herrn und der der späteren Rabbinen sind nur dürftig entwickelt. Bei der Lektüre von Webers „System der altsynagogalen Palästinenfischen Theologie“ erstaunt man, wie schwach das Licht ist, das von hier aus auf die Ideen Jesu fällt.

Die eschatologischen und messianischen Vorstellungen treten in der rabbinischen Literatur stark zurück. Sie kommen nur in unzusammenhängenden und oft unter sich unausgeglichenen Bemerkungen zu Worte. Von den Gesetzeslehrern, die vor der Zerstörung Jerusalems anno siebenzig lebten, ist uns — worauf besonders Klausner hingewiesen hat — nichts Messianisches überliefert.

In den Targumim finden sich Ansätze zu einer Unterscheidung zwischen dem ewigen Messias aus dem Hause Davids und dem sterblichen aus dem Stamme Joseph. Man hat gemeint, in dieser merkwürdigen Angabe den Schlüssel zum Selbstbewußtsein Jesu zu besitzen. Danach hätte er sich für den Messias aus dem Stamme Joseph gehalten und seinen Tod als zu seiner Würde gehörig erkannt. Dieser Annahme fehlt jeglicher Halt in der synoptischen Ueberlieferung. Für Jesus ist der Tod erst der Durchgang zur wirklichen Messianität; er erwartet aufzuerstehen und wiederzukommen, wovon beim Messias aus dem Stamm Joseph keine Rede sein kann.

Uebrigens ist mehr als zweifelhaft, ob diese im alten Testamente nirgends angedeutete Unterscheidung schon dem älteren Schriftgelehrtentum bekannt war. Wahrscheinlich handelt es sich nur um eine Verlegenheitsauskunft der späteren Zeit, welche nicht wußte, wie die Angaben von der ewigen Herrschaft des Davidsohnes mit der durch den Verfasser der Apokalypse Esra (4 26—33) vertretenen Anschauung vom Sterben des Messias zusammenzubringen sei. In Wirklichkeit bezeugt aber gerade diese Schrift, daß das Rabbinentum des ersten Jahrhunderts n. Chr. nur einen einzigen Messias kannte. Sein Tod ist nur vorübergehend. Er entschläft, weil zwischen dem messianischen Reich und dem ewigen „Ende“, in welchem die Unsterblichkeit herrscht, ein Augenblick eintritt, wo alles, was im messianischen Reiche lebt, sterben muß, um dann bei der allgemeinen Totenauferstehung zum ewigen Dasein eingehen zu können.

Paulus unterscheidet zwischen dem messianischen Reiche und dem definitiven Endzustand, ohne den Gesalbten und seine Genossen vor der allgemeinen Auferstehung — die auch bei ihm erst auf das messianische Reich folgt — für eine kleine Weltzeit entschlafen zu lassen.

Was die Targumim über den leidenden und sühnenden Messias berichteten, ist anerkannt junges Gut. Aufgekommen ist diese Vorstellung erst nach dem dritten Jahrhundert n. Chr.; ausgebildet wurde

sie zwischen dem siebenten und zehnten. Auch hier handelt es sich nicht um einen lebendigen religiösen Gedanken, sondern um eine Kompromißvorstellung. Da die Auslegung unter dem Knecht Gottes in Jesaja 53 den Messias verstand, mußte man mit der Zeit dazu fortschreiten auch ein Leiden desselben anzunehmen, obwohl dieses in der überlieferten Dogmatik in keiner Weise vorgesehen war. Daß Jesus in der zeitgenössischen Schriftgelehrsamkeit den Gedanken des leidenden und sühnenden Messias irgendwie vorgefunden habe, ist trotz Jesaja 53 so gut wie ausgeschlossen.

Sowohl bei der Unterscheidung zweier Messiasse, als auch bei der Annahme des Leidens und Sterbens des Messias handelt es sich also um späte Wucherungen innerhalb der rabbinischen Vorstellungswelt, die mit den aus der Zeit Jesu überlieferten Grundanschauungen nichts zu tun haben und auch nicht weiter ausgebildet wurden. Man bemerke, daß das spätere Schriftgelehrtentum nicht einmal über so viel Konsequenz und Gestaltungskraft verfügt, dem sterblichen Messias aus dem Stamm Joseph zugleich die Rolle des leidenden und sühnenden beizulegen und so eine einigermaßen lebendige und durchdachte Persönlichkeit zu schaffen¹⁾.

Die rabbinische Literatur kann also auch in den älteren Bestandteilen nur als ein indirektes Zeugnis für die Anschauungen des Schriftgelehrtentums zur Zeit Jesu bewertet werden. Daneben kommen in Betracht: Justins Dialog mit Trypho aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., die Schriften des Philo und des Josephus aus dem ersten, die Apokalypsen Baruch und Esra aus den letzten Jahrzehnten des ersten, die Briefe Pauli und etwa noch das alte Gebet „Schmone- Esre“²⁾.

¹⁾ D a l m a n, „Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend“. Karlsruhe 1887. 76 S. — Die verschiedenen Theorien, welche das Aufkommen der Vorstellung des Messias Ben Joseph erklären sollen, werden bei Klausner (S. 86—103) angeführt. Viele Autoritäten wollten diese sicher nachhadrianische Lehre nicht anerkennen. Sie ist überaus dürftig und behauptet eigentlich nur den gewaltsamen Tod eines als Kriegsheld gedachten Messias. Eine sühnende Bedeutung wird dem Ereignis nicht beigelegt. Die messianische Rolle Bar-Kochbas und sein gewaltsames Ende sind für das Entstehen der Anschauung jedenfalls von Bedeutung gewesen.

²⁾ Im folgenden werden die Resultate der Untersuchungen über die rabbinischen Anschauungen zur Zeit Jesu nicht nur nachgeprüft, sondern auch vervollständigt. Das Unternehmen geht über den Rahmen einer Geschichte der Leben-Jesu-Forschung hinaus. Es ist aber dadurch gerechtfertigt, daß die vorliegenden Studien über die Beziehungen zwischen der Eschatologie Jesu und der der Rabbinen lückenhaft sind. Bislang ist noch nicht mit Nachdruck darauf hingewiesen worden, daß die Eigenart der Zukunftserwartungen des Propheten

Was Justin als jüdische Meinung anführt, ist mit äußerster Vorsicht zu bewerten. Es liegt dem christlichen Schriftsteller nichts ferner, als die genauen Anschauungen der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit wiedergeben zu wollen. Er ist nicht nur apologetisch, sondern auch kirchlich interessiert. Mit seinen Zeitgenossen teilt er die Meinung, daß die Irrlehre über die Persönlichkeit Jesu zuletzt jüdischen Ursprungs sei. Er widerlegt den Trypho um den christlichen Weissagungsbeweis spielen zu lassen; zugleich aber will er den Gnostizismus treffen. Darum trägt vieles, was er als jüdische Lehre vorbringt, so merkwürdig gnostisches Gepräge¹⁾.

Auch aus Josephus und Philo ist wenig zu erfahren. Der erstere verschweigt mit Absicht, was er nicht nach dem Geschmack der römischen Leser darstellen kann, und der zweite ist von hellenistisch-spekulativen Interessen beherrscht. Zwar streift Philo die messianischen Erwartungen hie und da; aber er redet von ihnen nur in ganz allgemeinen Wendungen. Er erwartet die wunderbare Rückführung des zerstreuten Israel und einen allgemeinen Friedenszustand, der nach Ueberwindung der Nationen über die Welt kommen soll. An den beiden hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen wird eine Persönlichkeit erwähnt, die mit dem Messias identisch sein kann. Eine göttliche übermenschliche Erscheinung, welche nur den Geretteten sichtbar sein wird, soll Israel aus der Verbannung heimführen und ein Mann soll, nach der Weissagung von Num 24⁷ (LXX) den Heiligen im Kampfe gegen die Natio-

von Nazareth darin beruht, daß er das Problem des Ausgleiches der prophetischen und der danielischen Anschauungen, das damals irgendwie zur Verhandlung stehen mußte, erfaßt und auf seine Art gelöst hat. — Die apokalyptische Literatur wird nach der Uebersetzung von Rauhschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments zitiert.

¹⁾ Nach der jüdischen Anschauung des justinischen Dialogs soll der Messias irdisch geboren werden und zunächst ein unerkanntes Dasein führen, in welchem er noch nicht mit der Macht begabt ist und sich nicht einmal selber kennt. Eine Wendung tritt erst ein, wenn Elias kommt und ihn salbt. Hier ist die Bezugnahme auf die gnostische Anschauung von der Bedeutung der Taufe des Messias unverkennbar. — Im Talmud ist nur berichtet, daß der Elias, wenn er kommt, die Schale mit dem Manna, die Schale mit dem Lustrationswasser, die Schale mit dem Salböl und etwa noch den Stab Aarons wiederbringen wird. Daß Elias den Messias salbt, ist nicht berichtet und darf aus dieser Stelle keineswegs erschlossen werden. Die Kenntlichmachung des Messias gehört nicht zu seinen Aufgaben. — Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes. 4. Aufl. B. II. S. 609 ff.) und Klausner (S. 62) sind jedoch nicht abgeneigt, in den Worten Tryphos zeitgenössische rabbinische Anschauung anzuerkennen. Der erstere will dem Judentum des zweiten christlichen Jahrhunderts sogar die Idee eines leidenden und sühnenden Messias zuschreiben und auch den von den „Juden“ des vierten Evangeliums geäußerten Meinungen Bedeutung beimeßen.

nen Hilfe leisten¹⁾. Von Auferstehung und Gericht ist nicht die Rede.

Die Apokalypsen Baruch und Esra stimmen im großen und ganzen miteinander überein. Sie nehmen eine Zeit der Verwirrung und der Drangsale an, innerhalb deren dann der Messias erscheint, um die bösen Gewalten und Menschen zu vernichten. Darauf wird das Friedensreich anbrechen, das aber nur eine gewisse Zeit dauern wird. Auf dieses folgt die allgemeine Totenauferstehung und das letzte Gericht, das über ewigen Tod und ewiges Leben entscheidet.

In der Apokalypse Esra gehört zur Schilderung des messianischen Reiches noch die Rückkehr des zerstreuten Israel und das Wohnen im neuen, vom Himmel herabgekommenen Jerusalem, während die Schwesterapokalypse darüber nichts berichtet.

Das Schema der Ereignisse der Endzeit, welches in den echten Briefen des Paulus zutage tritt, zeigt große Ähnlichkeit mit dem in den beiden Apokalypsen vorausgesetzten. Auch er sieht das messianische Reich nur als eine Etappe in der Endgeschichte an. Die Haupttätigkeit des davidischen Messias besteht darin, daß er mit den Heiligen gegen die bösen überirdischen Gewalten streitet, und die allgemeine Totenauferstehung bildet den Beschluß, nicht den Anfang des messianischen Reiches. Auch das himmlische Jerusalem spielt in der Erwartung des Heidenapostels eine Rolle (Gal 4 26). Die Rückführung der Zerstreuten wird nicht erwähnt. Beim letzten Gericht werden die Heiligen den überwundenen Engelmächten das Urteil sprechen (1. Kor 6 1—3).

Die große Frage ist, ob die bei Paulus und in den beiden Apokalypsen vertretenen Anschauungen die Lehre des Schriftgelehrtentums aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. wiedergeben. Im Prinzip wird der Bescheid bejahend ausfallen. Handelte es sich um den Heidenapostel allein, so könnte fraglich erscheinen, was aus der Welt der Schriftgelehrsamkeit stammt und was aus den Anschauungen der ersten Gemeinde hinzugekommen ist. Aus der Übereinstimmung mit den beiden Apokalypsen, für welche christlicher Einfluß nicht in Frage kommt, er-

¹⁾ Schürer führt beide Stellen ausführlich an. „Geschichte des jüdischen Volkes.“ 4. Aufl. II. B. 1907. S. 601 ff. Er bezweifelt, daß die übernatürliche Erscheinung, welche den Geretteten bei der Rückführung Israels sichtbar werden soll, etwas mit dem Messias zu tun habe und will eher an ein Analogon zur Feuerssäule beim Zug durch die Wüste denken.

Das große Gebet Schmone-Esre, welches seine überlieferte Fassung erst nach der Zerstörung Jerusalems erhalten hat, wenn es auch in seinem Grundbestand bedeutend älter sein kann, enthält Bitten für die Rückführung der Zerstreuten, Aufrichtung des Thrones und Sendung des Sprosses Davids. In der von Schlachter anno 1898 veröffentlichten Form des Gebets fehlt die ausdrückliche Erwähnung des Sprosses Davids. Siehe Schürer B. II. 4. Aufl. S. 537 bis 544, wo auch der Text des Schmone-Esre abgedruckt ist.

gibt sich, daß das Schema seiner messianischen Erwartungen im allgemeinen spätjüdisch ist. Welche Rolle spielten die messianischen Hoffnungen in dem Schriftgelehrtentum der Wende der Zeitrechnung und welche Bedeutung kam ihnen im Glauben des Volkes zu?

Auf diese wichtige Frage gibt es keine sichere Antwort, da für den Entscheid nur indirekte Beobachtungen geltend gemacht werden können. Josephus läßt uns auch in diesem Punkte im Stich. In seiner Geschichte des jüdischen Kriegs erwähnt er zwar, daß der Aufstand losgebrochen sei, weil die Menge auf die in den heiligen Schriften gefundene Weissagung vertraute, daß einer aus ihrem Lande über die Welt herrschen würde¹⁾. Ob man daraus schließen darf, daß eine allgemein verbreitete messianische Erwartung das Volk damals zu den Waffen greifen ließ, ist mehr als zweifelhaft, besonders da der Verfasser die Weissagung von dem Weltherrscher, der vom Lande Juda ausgehen soll, anführt, um sie alsbald auf Vespasian zu deuten. Es wäre ihm zuzutrauen, daß er sie nur aus diesem Grunde erwähnt hat.

Im übrigen tritt die messianische Erwartung im jüdischen Krieg ebensowenig hervor, wie in den früheren politischen Bewegungen. Wenn Theudas und „der Ägypter“ für ihre Sache viele Anhänger gewannen, so ist damit noch nicht gesagt, daß die messianische Hoffnung das Band war, das ihre Scharen zusammenhielt. Es wird uns auch nicht berichtet, daß diese Führer sich als Persönlichkeiten ausgaben, die zu dem Messias in irgend einer Beziehung standen. Die politischen Bewegungen, nach der Art wie sie uns überliefert sind, erlauben keine sicheren Rückschlüsse auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein allgemeiner messianischer Begeisterung und Erwartung.

Ueberhaupt muß die Frage aufgeworfen werden, ob die eschatologischen Hoffnungen derart waren, daß sie zu politischem Handeln drängen konnten. In dem Zukunftsbild, wie es die Apokalypsen Baruch und Esra bieten, wird eine Aktivität des auserwählten Volkes durchaus nicht vorgesehen. Die Stimmung ist vielmehr eine abwartende. Erst wenn der Messias inmitten des ringsum ausgebrochenen Aufruhrs erscheint, ist die Stunde des Handelns gekommen; alles, was vorher unternommen wird, hat keine Bedeutung. Ein heiliger Krieg wird dem Volke durch jene Erwartungen nicht nahe gelegt. Die Hoffnungen sind

¹⁾ Josephus. Bell. Jud. VI, 5. 4. Siehe Ernst Gerlach, „Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus“. Berlin 1863. 120 S. — Der χρησμός lautet: „ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἀρξεί: τῆς οἰκουμένης.“ — Es sei nochmals ausdrücklich bemerkt, daß weder Josephus noch sonst ein alter Schriftsteller irgend etwas von „messianischen Prätendenten“, die vor oder nach Jesus auftraten, zu berichten weiß. Bar Kochba war der erste, der diese Rolle übernahm.

so transzendenter Natur und derart auf göttliche Intervention eingestellt, daß menschliches Eingreifen eher verhindert als hervorgerufen wird.

Aus der Bewegung, die der Täufer und Jesus entfacht haben, sind ebenfalls keine sicheren Schlüsse auf die allgemeine Stimmung zu ziehen. Mag beider Anhang auch noch so groß gewesen sein, so waren sie doch weit davon entfernt, das ganze Volk mit sich zu reißen. Wenn der Glaube an die Nähe des Reiches im Volke nach dem Tode Jesu nicht drang, so lag es sicherlich nicht einzig daran, daß in der Verkündigung der bevorstehenden Ankunft des Messias zugleich gesagt wurde, daß er mit dem zur Rechten Gottes erhöhten Propheten von Nazareth identisch sei. Eine gewisse Indifferenz des Volkes gegen die in Frage kommenden Hoffnungen muß zur Erklärung der Tatsache wohl angenommen werden.

Wie weit diese ging, läßt sich nicht ermessen. Es ist an sich wohl möglich — und die evangelischen Berichte würden dieser Annahme nicht widersprechen — daß der Täufer und Jesus die messianischen Erwartungen zu einer Zeit wachriefen, als diese Volk und Religion kaum ernstlich beschäftigten und ein Stück Dogma bildeten, mit dem die Frömmigkeit die lebendige Fühlung verloren hatte¹⁾.

Die Annahme, daß die Bewegung ohne nachhaltigen Erfolg blieb, weil sie messianische Hoffnungen vertrat, die den vom Volk gehegten nicht entsprachen, ist abzulehnen. Das Zukunftsbild der Predigt Jesu trägt denselben Grundcharakter, wie das von den Verfassern der Apokalypsen Esra und Baruch gezeichnete, und dieses wird irgendwie den Anschauungen der Schriftgelehrten und also auch des Volkes entsprochen haben. Hier wie dort handelt es sich um die überweltliche Erscheinung des Messias und den Anbruch des übernatürlich gedachten Reiches. Daß der Täufer und Jesus die sittliche Bereitung auf das Kommende in den Vordergrund ihrer Verkündigung stellen, ändert nichts an dem Charakter der messianischen Erwartung und konnte sie nicht in Gegensatz zu den Zukunftshoffnungen des Volkes und seiner Führer bringen. Von der Buße als einer Vorbedingung des Eintreffens

¹⁾ Zu bemerken ist, daß noch Schürer glaubt, aus den Angaben des Neuen Testaments auf eine allgemeine messianische Erwartung zur Zeit Jesu schließen zu dürfen. Er führt dafür die Frage des Täufers „Bist du der da kommen soll . . .?“ (Mt 11 3), das Petrusbekenntnis (Mt 8 27 ff.) und den Einzug in Jerusalem (Mt 11) an. Aber die Frage des Täufers und das Bekenntnis des Apostels besagen nichts über die Stimmung des Volkes sondern nur über die eines bestimmten Kreises. Daß das Volk Jesum beim Einzug in Jerusalem als Messias begrüßt hat, ist nichts weniger als erwiesen, sondern so gut wie unmöglich. Und überdies, wer war dieses „Volk“? Die galiläische Anhängerschaft Jesu. — Daß von Hillel, Schammai und den andern Lehrern der älteren Zeit keine „messianischen Aussprüche“ überliefert sind, ist sehr beachtenswert.

des Messias ist auch in überlieferten Aussprüchen der Schriftgelehrten die Rede¹⁾. Daß sie neben der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes angeführt wird, entspricht der Stellung, die Jesus in der Bergpredigt und in der Rede gegen die Pharisäer einnimmt. (Mt. 5 17—20; 23 3).

Das Neue mußte also darin liegen, daß der Täufer und er mit dem messianischen Dogma Ernst machten und die Erfüllung der Hoffnungen für die allernächste Zeit in Aussicht stellten. Wenn sie damit nur eine verhältnismäßig geringe Anhängerschaft gewannen, die sich nach Jesu Tod überdies noch größtenteils wieder verlor, so ist daraus wohl zu entnehmen, daß der Glaube an Gericht, Reich und Messias im allgemeinen kein sehr lebendiger war.

Es ist also überaus wahrscheinlich, daß von einem allgemeinen und sehnstichtigen messianischen Harren des Volkes an der Wende der Zeitrechnung nicht die Rede sein kann. Die stimmungsvollen Schilderungen, die so und so vielen Leben-Jesu bisher zur Einleitung dienten, sind hinfällig.

Die Zukunftshoffnungen gehörten wohl zum Dogma, waren aber zu jener Zeit entweder gar nicht oder nur in gewissen Kreisen lebendig. Das letzte bedeutende Dokument messianischer Erwartungen, das wir aus der Zeit vor dem Auftreten des Täufers besitzen, ist der Psalter Salomos. Er stammt aus pharisäischen Kreisen und gibt die Eindrücke des von Pompejus an Jerusalem vollzogenen Gerichtes wieder.

Der Verfasser dieser Gesänge rechnet nicht mit dem baldigen Erscheinen des messianischen Königs. Er reflektiert über die jüngst eingetretenen Ereignisse, in denen der Hochmut der gottlosen regierenden Kreise zu Fall kam. Pompejus ist ihm ein Werkzeug in der Hand Gottes, wenn er sich seiner Mission auch nicht bewußt wurde und meinte aus eigener Macht zu handeln. Den Abschluß der mannigfachen traurigen und triumphierenden Erwägungen bildet der Ausblick auf die Herrschaft des davidischen Königs der Endzeit und das Gebet um sein Kommen. Die Art, in der diejenigen, die in jenen Tagen leben werden, selig gepriesen werden, rückt die Erfüllung des Gebets in eine Zukunft, an der der Verfasser keinen Teil mehr zu haben scheint.

Der etwas akademische Charakter der messianischen Erwartung im Psalter Salomos ist vielleicht typisch für die Art, wie sich das pharisäische Schriftgelehrentum auch in den folgenden Generationen zu diesem Glauben bekannte. Auf solche Weise würde sich auch erklären, wie das Interesse am Gesetz, statt in dem lebendigen Dienste der

¹⁾ „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Buße täte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen.“ (Siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 4. Aufl. 1907. II. B. S. 620.)

daran geknüpften Hoffnungen und Verheißungen zu verharren, immer mehr in den Vordergrund rücken und zum Selbstzweck werden konnte, sodaß zur Zeit Jesu die Empfänglichkeit für die Botschaft der Nähe des Reiches schon so stark heruntergesetzt war, daß das pharisäische Schriftgelehrtentum der Bewegung indifferent und im weiteren Verlaufe sogar feindlich gegenüberstand.

Damit ist nicht gesagt, daß die Ausbildung des Lehrstücks über den Messias und die messianischen Dinge im Schriftgelehrtentum nicht gefördert wurde. Das theoretische Interesse konnte sich betätigen, ohne daß ein lebendiger Glaube vorhanden war.

Wie es damit in Wirklichkeit bestellt war, ist schwer zu erfahren. Wir sind auf Mutmaßungen und Rückschlüsse angewiesen.

Aber die hauptsächlichste Frage, die sich dem Schriftgelehrtentum in Bezug auf das messianische Lehrstück an der Wende der Zeitrechnung stellen mußte, ist mit Sicherheit und Deutlichkeit zu erkennen. Es handelte sich um die Vollziehung der Synthese zwischen der prophetischen und der danielischen Eschatologie. Sie ist das Problem der Probleme in der Geschichte der spätjüdischen Eschatologie. Die Unklarheiten in den Aussagen der Quellen und nicht minder in den modernen Darstellungen gehen im letzten Grunde alle auf die einzige Frage nach dem Schicksal der danielischen Apokalypstik in der spätjüdischen Schriftgelehrsamkeit zurück.

Der Verfasser, der um 165/64 v. Chr. unter dem Eindruck der syrischen Greuel schreibt, entwirft ein Zukunftsbild, das die Vorstellungen der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Prophetie ignoriert und außer Kurs setzt. Die Tatsache an sich ist absolut unbegreiflich. Selbst unter der Voraussetzung, daß die messianischen Hoffnungen das Volk damals nicht beschäftigten, wird kaum verständlich, wieso die schriftlich vorliegende Ueberlieferung für denjenigen, der den Zukunftsglauben neu wecken wollte, so ganz außer Betracht bleiben konnte. Er zieht die Konsequenz, daß es kein nationales Reich Juda und kein davidisches Herrscherhaus mehr gibt und daß die Voraussetzungen der Kontinuität zwischen dem Jetzt und dem Dann weggefallen sind. Aber daß er dabei so radikal vorgeht, ist nicht zu erklären.

Das Charakteristische an den neuen Erwartungen ist ihre absolute Transzendenz. Bei den Propheten handelt es sich um eine Verklärung des davidischen Reiches zu einer über die ganze Menschheit ausgebreiteten Friedensherrschaft, in welcher die Weltgeschichte ihr Ende findet. Die exilischen und besonders die nachexilischen halten die Schilderung des dann bestehenden Zustandes der Erde in zum Teil überirdischen Farben. Aber die Idee, daß es sich um eine Verklärung des Triumphes und

der Herrschaft Israels über die Völker handelt, bricht noch überall durch. Bei Daniel wird aus dem Ereignis in der Geschichte des Volkes und der Menschheit ein kosmischer Akt, dessen hauptsächlichste Szenen sich im Himmel und zwischen Himmel und Erde abspielen. An Stelle des messianischen davidischen Königs tritt ein Engelwesen¹⁾. Die irdische Welt macht einer andern Platz. Das Ende ist nicht mehr das messianische Reich, sondern der Auferstehungszustand der Erwählten. Nicht das Schicksal des Volkes, sondern das des Einzelnen und der Welt ist Gegenstand der Hoffnung.

Welche orientalischen Einflüsse bei der Ausgestaltung dieses Bildes mitgewirkt haben, ist eine Frage für sich und kommt hier nicht in Betracht. Daß es sich in der Hauptsache um persische handelt, ist überaus wahrscheinlich.

Die neue Vorstellung wurde in einer Literatur wirksam, die uns zum Teil in den jüngeren Schichten des Buches Henoch erhalten ist. In den hierzu gehörenden Gerichtsschilderungen, den sogenannten „Bilderreden“ (c. 37—71) ist die von Daniel nicht vorgesehene Synthese zwischen dem Engelwesen, das aussieht wie ein Menschensohn, und dem „Gefalbten“ vollzogen, und zwar so, daß die apokalyptische Vorstellung zugrunde gelegt und die prophetische, so gut es gehen will, in diese eingezeichnet wird. Der davidische Charakter des Herrschers der Endzeit geht dabei verloren; es handelt sich nicht um ein aus irdischem Geschlecht entsprossenes, sondern um ein himmlisches, von Anbeginn der Welt an präexistentes Wesen.

Aber die scheinbar so selbstverständliche Synthese setzte sich nicht allgemein durch. Der Psalter Salomos und die Schmone-Esre geben Zeugnis, daß die Kreise der Schriftgelehrten zwischen der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und zu Beginn unserer Zeitrechnung ihre Zukunftshoffnungen formulierten, als existierte kein Buch Daniel und als gäbe es keine Anschauungen, wie sie in der henochischen Literatur zu Worte kommen.

¹⁾ Schon im exilischen und nachexilischen Prophetentum gibt es Richtungen, die in ihren Zukunftsbildern dem messianischen König keinen Platz mehr anweisen. Besonders kommen hier das Buch Joel und die Apokalypse Jes 24—27 in Betracht. Im Exil mag das Verzweifeln am davidischen Königtum und nachher das Fehlschlagen der von Haggai und Sacharja auf Serubabel gesetzten Hoffnungen dazu geführt haben. An dem Zukunftsbild wird dadurch im Prinzip nichts geändert. Man erwartet die Herrschaft Gottes auf Erden, die sich durch den Triumph Israels kundgeben soll.

Das Stück Jes 24—27 bildet insofern einen Uebergang zu der danielischen Konzeption, als es schon starken mythologischen Einschlag zeigt. Gottes Gericht ergeht nicht nur über die Völker, sondern auch über die Engelmächte (Jes 24^a) und das Ungeheuer „Devathän“.

Noch mehr. Die hier zutage tretenden Erwartungen gehen auch über die nachexilischen und exilischen Vorstellungskreise zurück. Sie greifen die altprophetisch-vorexilischen Anschauungen heraus, um sie der Zeichnung des Bildes zugrunde zu legen. Der König aus Davids Haus, von dem die späteren Schilderungen oft keine Notiz genommen hatten, steht im Mittelpunkt der Hoffnungen. Dazu kommen noch die Erwartungen von der Reinigung und Heiligung Jerusalems und der Sammlung des zerstreuten Israel.

Diese in ihrer Art schlichte Eschatologie ist das Produkt einer Restauration. Das pharisäische Schriftgelehrentum ist um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts damit beschäftigt, das eschatologische Lehrstück mit dem aus den vorexilischen und exilischen Prophetenbüchern stammenden Material auszubauen. Die Anschauungen der späteren Erzeugnisse treten ganz zurück; von Daniel wird keine Notiz genommen.

Die Motive dieser eigentümlichen Wendung sind nicht bekannt. Gewöhnlich wird angenommen, daß ein starkes Erwachen des Nationalbewußtseins und das machtvolle Hasmonäische Königtum die Gedanken von der siegreichen davidischen Herrschaft wieder wachgerufen haben. Dabei vergißt man, daß die Erfolge der Hasmonäer nicht geeignet waren, die rein theokratischen Ideale der pharisäischen Partei in idealisiert-monarchische zu verwandeln. Viel wahrscheinlicher ist die Vermutung, daß die Restauration mit dem erwachenden Interesse an der Schriftauslegung zusammenhängt. Der messianische König aus Davids Haus kommt wieder zu Ehren, weil die alten Propheten von ihm reden. Die Tatsache, daß sich ein Kanon gebildet hat, den es zu interpretieren gilt, zieht ihre Konsequenzen. Damit würde stimmen, daß die messianische Erwartung des Psalters Salomos kein zehrendes Feuer, sondern eine ruhig leuchtende Flamme ist, deren Schein auch aus den Schmone-Esre widerstrahlt.

Die in das letzte vorchristliche Jahrhundert zurückreichenden Dokumente berichten uns also von einem Schriftgelehrentum, das seine eschatologischen Anschauungen nach den alten Propheten orientiert, aber keine Anstalten zu treffen scheint, sie mit den danielisch-henochischen zusammenzuarbeiten¹⁾. Es liegt deshalb nahe anzunehmen, daß dem auch zur Zeit Jesu also war.

¹⁾ Auf diese Tatsache können sich diejenigen Forscher berufen, die, wie Eduard Hertlein (Der Daniel der Römerzeit. 1908. Die Menschensohnfrage. 1911) das siebente Kapitel des Daniel und die Bilderreden Henoch erst nach 70 n. Chr. entstanden sein lassen. Sieht man von Jesus und Paulus ab, so ist ein direkter Beweis, daß die von jenen Stücken vertretenen Anschauungen im zweiten und

Damit stehen aber, um von Paulus vorerst abzusehen, die Apokalypsen Baruch und Esra im Widerspruch. In diesen ist die Synthese der danielisch-henochischen Eschatologie mit der altprophetischen vollzogen und zwar so, daß die erstere dominiert. Das zeigt sich darin, daß die davidische Abstammung des Herrschers der Endzeit ganz zurücktritt. In der Apokalypse Baruch wird sie überhaupt nie erwähnt. Die Apokalypse Esra führt sie, wenn der überlieferte Text richtig ist, einmal beiläufig an (12³²). Aber die Angabe stimmt nicht mit den übrigen überein. Der Herrscher der Endzeit ist in dieser Schrift — wie in Daniel und in den Bilderreden Henoch — als ein himmlisches Wesen gedacht, das zu seiner Zeit aus der Verborgenheit in die Erscheinung tritt. Wie soll dieses seinen Ursprung aus einem menschlichen Geschlecht nehmen und doch erst in der kommenden Zeit erstehen?

Ueberhaupt ist die messianische Erwartung in den Apokalypsen Baruch und Esra viel transzendenter gedacht als im Psalter Salomos und in den Schmone-Esre. Es handelt sich nicht mehr um eine Reinigung und wunderbare Verherrlichung des wirklichen Jerusalems zum Herrschaftssitze des Messias; ein überirdisches Jerusalem, das von Anfang an im Himmel präexistierte, kommt auf die Erde hernieder.

Ueberraschend ist der Ausgleich in der Vorstellung des herrlichen Endzustandes. Das messianische Reich der Propheten war, der unentwickelten israelitischen Metaphysik gemäß, nur als ein relativ ewiges, d. h. als ein sehr langes, aber immerhin ein Ende nehmendes gedacht. Hingegen arbeitet das Buch Daniel mit vollendeten Begriffen und setzt eine ewige Herrlichkeit und eine ewige Verdammnis voraus, zu denen man durch die Auferstehung eingeht. Die Herrschaft des Menschensohnes ist endlos gedacht. In den Apokalypsen Baruch und Esra werden die beiden sich ausschließenden Anschauungen dadurch versöhnt, daß das messianische Reich eine beschränkte Dauer hat. Ist es vorüber, so erfolgt die allgemeine Totenauferstehung, die für die einen ewiges Leben, für die andern ewige Qual bedeutet. Die Seligen sind zum Range der Engel und Gestirnwesen verklärt. Der Herrscher der Endzeit spielt keine Rolle mehr vor den andern¹⁾.

ersten vorchristlichen Jahrhundert schon existierten, kaum zu führen, da sie nicht auf die Eschatologie gewirkt haben. Ihr Einfluß wird erst in der Apokalypse Esra erkennbar. Zur Rechtfertigung der gewöhnlichen Datierung ist man also auf die literarischen inneren Gründe angewiesen, die für Daniel unbedingt ausreichend und für die Bilderreden Henochs wohl auch fast beweisend sind.

¹⁾ Was der Verfasser der Philosophoumena IX, 30 als messianische Hoff-

Die hier erreichte Synthese zwingt zur Annahme, daß zwischen der Mitte des letzten vorchristlichen und den letzten Jahrzehnten des ersten christlichen Jahrhunderts die Schriftgelehrsamkeit irgendwie mit dem Ausgleiche der prophetischen und der danielisch-henochischen Anschauungen beschäftigt war. Aber wir wissen nicht, in welcher Art sie sich dieser Arbeit unterzog, und auch nicht, ob das ganze Schriftgelehrtentum oder nur bestimmte, an den Zukunftshoffnungen besonders interessierte Kreise sich damit abgegeben haben.

An sich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Psalter Salomos nicht die Anschauungen der gesamten pharisäisch schriftgelehrten Welt wiedergibt und daß schon damals, und vielleicht noch früher, in gesetzlich-frommen Kreisen Zukunftshoffnungen anerkannt waren, die die prophetischen Farben nicht mehr in ursprünglicher Frische aufwiesen und den Einfluß der danielischen Transzendenz schon erfahren hatten.

Dies könnte für die älteren und jüngeren Sibyllinischen Stücke, die von dem zukünftigen Reiche handeln, zutreffen¹⁾. Hier tritt der davidische Charakter des Herrschers der Endzeit — wenn er auch noch als König bezeichnet wird — ganz zurück und das Enddrama hat einen ausgesprochen überweltlichen Verlauf. Aber daneben ist, besonders in dem älteren Stück, die prophetische Anschauung von dem kommenden Königreich erhalten.

Das Problem der messianischen Erwartungen des jüdischen Schriftgelehrtentums zur Zeit Jesu wird also um so verworrener, je näher man die wenigen uns bekannten Dokumente und Tatsachen in Augenschein nimmt. Fest steht nur, daß der Ausgleich der prophetischen und der danielisch-apokalyptischen Vorstellung sich ihr als

nung der Juden zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts anführt, stimmt im großen und ganzen mit der Auffassung der Apokalypse Esra überein. Ihm zufolge erwartet das Volk einen Messias aus Davids Geschlecht, der die ganze Welt unterwirft, die Zerstreuten sammelt und Jerusalem zur Hauptstadt seiner Herrschaft erhebt. Nachher kommt dann ein großer Aufruhr, in welchem der Messias und die Seinen umkommen. Darauf erfolgt die Weltverbrennung, die Auferstehung und das letzte Gericht.

Es fragt sich nur, ob der Verfasser der Philosophoumena nicht einfach die Anschauung der Apokalypse Esra als die der zeitgenössischen Juden ausgibt! Christlich gefärbt ist sein Bericht insofern, als er betont, daß die Juden den Messias „von Mann und Weib“ geboren werden lassen. Das ist judenchristlich, aber nicht jüdisch gedacht, da die Apokalyptik und die Schriftgelehrsamkeit dem Problem der Geburt des Messias aus dem Wege gehen.

¹⁾ Das ältere, etwa 140 v. Chr. entstandene Stück ist in Sibyll. III, 652 bis 795 enthalten; das jüngere, der Zeit des Pompejus angehörende, liegt in Sibyll. III, 36—92 vor. Ueber diese Stellen siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 4. Aufl. B. II. 1907. S. 594 ff.

Aufgabe stellen mußte und daß diese in den Apokalypsen Baruch und Esra mit einem gewissen natürlichen Geschick gelöst ist. Alles andere bleibt mehr oder weniger im Dunkel. Darum haben sämtliche Versuche, eine systematische Darstellung der Zukunftshoffnungen des Spätjudentums zu geben, eigentlich keinen Sinn. Sie arbeiten die Vorstellungen der verschiedenen und oft nach Zeit und Geist weit auseinanderliegenden Schriften zu einem Ganzen zusammen, wo doch die Frage gerade die ist, ob es eine solche Gesamtanschauung damals gegeben hat.

Viel wichtiger ist das Unternehmen, das darauf ausgeht, das Wesen der einzelnen uns vorliegenden Aussagen ins Klare zu bringen und die allgemeinsten Grundvoraussetzungen der Eschatologie des Schriftgelehrtentums darzutun.

Zur Beurteilung der Lage, die ein bestimmter spätjüdischer Kreis von Zukunftserwartungen zwischen dem altprophetischen und dem danielischen Pol einnimmt, ist zunächst der vorausgesetzte Grad der Transzendenz in Betracht zu ziehen. Dabei zeigt sich, daß alle spätjüdischen Vorstellungen dem letzteren viel näher sind als dem ersteren, gleichviel, ob sie den Einfluß der Apokalypse aus der makkabäischen Zeit erkennen lassen oder nicht.

Im Psalter Salomos könnte der Schein der Worte Täuschung bereiten. Sie lauten ganz altprophetisch, besonders da die exilische und nachexilische Ausmalung fehlt, und dennoch sind sie anders gemeint. Die natürliche Verbindung, die dort von dem Jetzt zum Dann führt, besteht hier nicht mehr. Der messianische König ist eine „Erscheinung“ der Endzeit, nicht ein Herrscher, der geboren wird, heranwächst und von Gott die Ausrüstung zu seinem Amte empfängt. Das messianische Reich gehört auch hier zu einem neuen Weltlauf.

Dieser Punkt ist für die Beurteilung des Auftretens und Wirkens Jesu von großer Bedeutung. Der Psalter Salomos mußte bis in die neueste Zeit als Beweis für politisch-messianische Erwartungen gehalten, die zur Zeit Jesu unter dem Volke bestanden haben sollen. Man wollte annehmen, daß, in gewissen Kreisen, ganz untranszendente Vorstellungen umgegangen seien, denen zufolge ein „messianischer Krieg“ und die Schilderhebung eines sich als Davididen ausgebenden Führers zum verheißenen gesalbten König der Endzeit im Bereich der Möglichkeit gelegen hätte. Mit Wärme und Wonne wird geschildert, wie sicherlich so und so viele von dieser Stimmung Gebrauch gemacht haben, um sich zu Messiasen aufzuwerfen, Jesus aber nicht in ihre Reihe eintrat, sondern der Verblendung des Volkes widerstand, um es zu höheren Auffassungen zu erziehen.

Dazu ist zu bemerken, daß vor Jesus nie irgend ein Prätendent

aufgetreten ist. Josephus weiß davon nicht das geringste. Ueberdies zeigt das Verhalten des Pilatus beim Prozesse Jesu, daß die Römer noch nicht mit „politischen Messiasen“ zu tun gehabt hatten; andernfalls hätte der Vertreter der kaiserlichen Macht die durch den Nazarener nach Jerusalem getragene Bewegung nicht so ruhig gewähren lassen und ihren Urheber nicht zu retten gesucht.

Auch die im Psalter Salomos vertretene Eschatologie enthält keinen Anreiz zur Aktivität. Sie ist beherrscht vom Fatalismus der Erwartung. Das Reich kommt, wenn der Herr es durch seinen Gesalbten heraufführt. Selig wer in jenen Tagen leben wird! Daß irgend eine vorhergehende Generation etwas zur Herbeiführung der Gottesherrschaft unternehmen könnte, ist ausgeschlossen.

In den übrigen Dokumenten tritt dies noch stärker zutage. Die Sibyllinen und die Apokalypsen Baruch und Esra wahren den überweltlichen Charakter der die Gottesherrschaft herbeiführenden Ereignisse auf das entschiedenste. Der in den beiden letzteren Schriften gezeichnete messianische Herrscher ist in der natürlichen Weltzeit undenkbar. Der Talmud, soweit aus dem Chaos der Aussagen ein klares Bild zu gewinnen ist, sanktioniert die von den Apokalypsen Baruch und Esra — mit denen Paulus zusammenstimmt — vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem jehigen, natürlichen, dem kommenden messianischen und dem darauf folgenden ewigen Zustand der Dinge. An dem übernatürlichen Charakter des messianischen Reiches wird dadurch nichts geändert¹⁾.

¹⁾ Klausner ist geneigt, die Transzendenz der messianischen Erwartungen als so niedrig anzusehen, daß das politische Messiasium im Bereiche der Möglichkeit lag. So würde auch begreiflich, wie Rabbi Akiba den Bar-Kochba als Messias ausgeben konnte. Dazu ist aber zu bemerken, daß die meisten Schriftgelehrten sein Vorgehen rügten. Es war eine Verzweiflungstat, die durch die gewaltigen Kämpfe jener Tage angegeben war. Der große Lehrer setzte sich über die Forderung der davidischen Abstammung des Messias und noch manche anderen hergebrachten Bestimmungen hinaus. Wie gewalttätig er mit der Lehre vom messianischen Reich verfuhr, ist auch daraus zu ersehen, daß er die zehn Stämme für immer verworfen sein läßt.

Zugeben ist, daß nach einigen Angaben des Talmud der überirdische Charakter des messianischen Reiches nur ein ganz relativer ist. Diesen stehen aber die viel zahlreicheren andern gegenüber, die sein überweltliches Wesen sehr entschieden betonen. Die Schilderung hält sich im allgemeinen auf dem Niveau der Anschauungen der Apokalypse Baruch. Gewöhnlich wird ziemlich deutlich zwischen dem messianischen Reich und dem Endzustand geschieden. Das messianische Reich gehört nicht zum kommenden Aeon, sondern stellt die erwartete übernatürliche Periode der gegenwärtigen Erde dar, in welcher die Gestalt der Menschen sich ändert, die Weiber täglich gebären und auch die Fruchtbarkeit des Feldes ins Ungemessene gesteigert wird. Das sind die Wunder der messianischen

Eine menschliche Aktivität auf Herbeiführung des Reiches kommt also auch im Talmud nicht in Betracht. Nur eines kann helfen: die Einwirkung auf Gott durch Beobachtung des Gesetzes und durch Buße. Und selbst diese Angaben sind noch in irrealen Sinne gehalten: „Ganz Israel“ müßte einen Tag lang gemeinsam Buße tun, oder zwei Sabbate ohne irgend eine Uebertretung halten! Diejenigen, die diese Worte aussprachen, stellten theoretische Erwägungen an, ohne zu versuchen, das Volk auf diese Weise zur Erfüllung des Termins zu bringen. Sie wollten erklären, warum er noch nicht zu erwarten sei. In Wirklichkeit standen sie, wie die Verfasser des Psalters Salomos und der Apokalypsen Baruch und Esra, auf ausschließlich abwartendem Standpunkt. Der Täufer und Jesus hingegen setzten die Theorie in Praxis um, wie sie auch mit dem Glauben an die Zukunft Ernst machten, und beschritten den einzig möglichen Weg der Aktivität, indem sie das Volk zur Buße anhielten, um damit Gott die Erfüllung der Erwartungen abzunötigen. Die Theorie, daß es ganz Israel sein müsse, gaben sie dabei auf. Die Dokumente stimmen also darin überein, daß von einer „Gründung des Reiches“ bei Bestehen des gewöhnlichen Weltlaufs nicht die Rede sein konnte. Ebenso wenig lassen sie es als denkbar erscheinen, daß irgend ein natürlicher Mensch sich für den Messias hielt und als solcher Anhänger warb. An sich wäre es ja möglich gewesen, daß in der archaisierend-prophetisch denkenden Richtung die Zusammenlegung des messianischen Herrschers mit dem Nachkommen Davids zur Annahme einer irdisch-historischen Geburt und einer menschlichen Phase in seiner Existenz geführt hätte. Aber das Interessante ist eben, daß

Zeit. In dem darauffolgenden kommenden Aeon, dem definitiven, himmlischen Endzustand, der durch die Totenauferstehung eingeleitet wird, gibt es weder Zeugen noch Gebären. Die Unklarheiten rühren davon her, daß in diese Dreiteilung die ältere Zweiteilung, „dieser Aeon“ und „der kommende Aeon“ hineinragt. Die letztere stammt aus der Zeit, wo man über einen erst auf das messianische Reich folgenden Weltzustand nicht reflektierte, sondern, wie es die Propheten taten, das Reich und die „Zukunft“ identifizierte. Die Vertreter der danielisch-henochischen Transzendenz halten an der einfachen Zweiteilung fest, indem sie das messianische Reich mit dem ewigen Weltende identifizieren. Wird jedoch, wie im Talmud, die Dreiteilung akzeptiert, so bringt die Anwendung der Ausdrücke „dieser Aeon“ und der „kommende Aeon“ fortwährende Unklarheiten und Mißverständnisse mit sich. Das messianische Reich spielt noch auf dieser Welt: also gehört es zu diesem Aeon. Es trägt aber übernatürlichen Charakter: also kann es zum folgenden geschlagen werden. Für gewöhnlich wird es bei den Rabbinen zu „diesem Aeon“ geschlagen, der aber dann aus einem natürlichen und aus einem übernatürlichen Stück zusammengesetzt ist. — Man hüte sich, „transzendent“ mit „vergeistigt“ gleichzusetzen! An diesem Fehler frankten fast alle bisherigen Untersuchungen.

diesem Gedanken nirgends Folge gegeben wird, weil damit die vorausgesetzte Transzendenz dieser Persönlichkeit aufgehoben und die ganze heillose Frage, wie so sie eine irdische Geburt haben könne, aufgerollt worden wäre¹⁾. Die spätjüdische und die rabbinische Theologie, so merkwürdig es scheinen mag, beschäftigen sich weder mit der Geburt noch mit der Salbung des Messias.

Man darf sich also durch die Bezeichnung des messianischen Herrschers als Sohnes Davids, wo sie gewahrt ist, nicht irre machen lassen. In Wirklichkeit handelt es sich doch nur um ein Wesen, das Gott irgendwo bereit hält und dem dieser Titel einfach beigelegt wird. Auf die Frage der Geburt desselben geht das Spätjudentum, zum Unterschiede von der alten Prophetie, niemals ein. Der Messias „erscheint“, „wird offenbar“, „taucht auf“ . . ., aber er wird nicht geboren, weil es die Transzendenz der Vorstellungen nicht erlaubt. Darum vermeiden die konsequent überfönnlich denkenden Verfasser der Bilderreden Henoch und der Apokalypse Baruch — vielleicht auch der Apokalypse Esra — den Ausdruck, der das Problem enthält, und begnügen sich mit der Allgemeinvorstellung des „Gesalbten“ und des „Sohnes Gottes“. Sogar gesetzt den Fall, die spätjüdische Theologie hätte konsequenterweise eine Geburt und damit auch eine menschliche Phase in der Existenz des davidischen Messias angenommen, so wäre er in dieser Seinsweise noch nicht der Herr des Reiches gewesen, da er seine Würde erst in der entsprechenden übernatürlichen Aera antreten kann. Es war also in jeder Weise unmöglich, daß ein Jude jener Zeit zu andern trat und sprach: „Ich bin der Messias; laßt uns das Reich Gottes gründen.“ Und wollte man gar annehmen, daß er dies in einem ganz vergeistigten Sinn gemeint hätte, so käme zu der einen Unmöglichkeit nur noch eine zweite hinzu, da uns die Dokumente einzig die Vorstellung eines transzendenten, d. h. überirdisch-zukünftigen, aber nicht eines gegenwärtig-vergeistigten Messias überliefern.

Nicht minder unzutreffend ist die Meinung, als ob nach spätjüdischem Begriff ein Mensch sich durch Wunder vor seinen Mit-

¹⁾ Ansätze zu einer Lösung der Frage können in einer Angabe des Talmud gefunden werden, daß der Messias am Tage der Zerstörung des Tempels in Bethlehen geboren, nachher aber seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei. Diese Anschauung, wenn sie es irgendwo zur Anerkennung brachte, schloß aber eine irdische Wirksamkeit des Messias nicht minder aus als alle anderen. Sie zeigt die Schwierigkeiten des Problems aufs deutlichste, weil sie es nur durch die Annahme einer dazwischen eintretenden Entrückung lösen zu können glaubt. — Die Annahme, daß der Messias ein unerkanntes Dasein unter den Bettlern Roms führe, trägt ganz legendarischen Charakter und ist mit dem gewöhnlichen Dogma in keiner Weise ausgeglichen worden.

menschen als Messias hätte legitimieren können. Und wenn er deren zehntausend getan hätte, so wäre er doch immer nur . . . ein wunderthätiger Mensch geblieben, da ihm das einzig zureichende Zeichen, „das Erscheinen“ gefehlt hätte. Die überlieferten Stellen rechnen nicht mit der Möglichkeit, daß die Identifizierung des gottgesandten Herrschers auch nur einen Akt der Ueberlegung erfordern könnte. Er tut nicht Wunder, sondern er ist das Wunder und wird offenbar alsbald durch sein Auftreten im großen Aufruhr den er zu Ende bringt. Unter den „messianischen Wundern“ sind nicht Zeichen, die vom Messias erwartet werden, sondern die überirdischen Segnungen eines Zeitalters zu verstehen.

Die irrthümliche Anschauung ist in der Theologie durch die gedankenlose Auslegung der Anfrage des Täufers heimisch geworden. Man glaubte sich ohne weiteres berechtigt, die Botschaft, die er dem Nazarener auf Grund der Kunde von den geschehenen Zeichen zukommen ließ, als Erkundigung nach seiner Messianität zu deuten und ließ diesen in der Aufzählung seiner Wunder ihm ein bald mehr verschämtes, bald mehr strafendes Ja zur Antwort senden. So ist das Evangelium Schuld daran, daß die Wissenschaft sich bis auf den heutigen Tag der Verpflichtung enthoben fühlt, Nachforschung anzustellen, ob nach den erhaltenen Anschauungen des Spätjudentums ein Mensch, weil er Wunder tat, in den Verdacht der Messianität kommen konnte. Jeder Versuch, sich darüber zu unterrichten, wird ergeben, daß Stellen, die eine solche Meinung zulassen, weder in den Apokalypsen noch in der rabbinischen Literatur zu finden sind¹⁾.

Die Transzendenz der Erwartungen ist also nach allen spätjüdischen und rabbinischen Aussagen, — mögen sie die Synthese zwischen prophetischer und danielischer Anschauung vollzogen haben oder nicht — eine derartige, daß ein Mensch im natürlichen Weltzustand nicht als Messias auftreten und wirken konnte. Ebensowenig konnte das Volk sich über irgend einen Lehrer oder Propheten, auch wenn er Wunder tat, derartige Gedanken machen. Mit diesen Erwägungen stimmen die

¹⁾ Direkt falsch ist, wenn Schürer schreibt: „Allgemein aber war der Glaube, daß er (scil. der Messias) bei seinem Auftreten sich durch Wunder legitimieren würde“ und als Beleg für die spätjüdisch-rabbinische Anschauung . . . drei neutestamentliche Stellen — Mt 11 4 ff.; Luf 7 22 ff.; Joh 7 31 — anführt. Die beiden ersten beweisen nur etwas, wenn sich feststellen läßt, daß Jesus mit dem Hinweis auf seine Wunder dem Täufer seine Messianität kundtun wollte; die johanneische hat nur Wert, wenn man dem Verfasser des vierten Evangeliums zutraut, daß seine Juden echte spätjüdische Gedanken aussprechen. Warum bringt Schürer keine spätjüdischen oder rabbinischen Stellen bei? Die richtige Anschauung vertritt schon Klausner.

Tatsachen des Lebens Jesu auf das genaueste überein. Die beiden älteren Evangelien berichten nirgends, daß der Prophet aus Nazareth sich als gegenwärtiger Messias ausgegeben habe und lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, daß er für die Menge, auch nach dem Einzug in Jerusalem, nichts anderes war als vorher (Mt. 21 11). In den Streitgesprächen der letzten Tage wird die Frage seiner messianischen Würde in keiner Weise auch nur gestreift.

Es wäre Zeit, daß diese elementarsten Feststellungen endlich allgemein anerkannt würden. Nachgerade wird der Anschein erweckt, als hätte die moderne Theologie eine Prämie auf die beste Umgehung derselben ausgesetzt.

Für den allgemeinen Charakter eines spätjüdischen eschatologischen Vorstellungskreises ist, neben dem Grade der vorausgesetzten Ueber-sinnlichkeit, die der Auferstehungshoffnung zuerkannte Bedeutung maßgebend. Die allgemeinen feineren Nuancen der Transzendenz sind oft schwer festzustellen, weil die Anlehnung an den Sprachgebrauch älterer, weniger fortschrittlicher Vorlagen, vielfach Inkonsequenzen bedingt¹⁾. Einen sicheren Gradmesser liefert allein die mehr oder weniger konsequente Einarbeitung des Auferstehungsgedankens. Hier entscheidet sich zugleich, wie weit die Synthese zwischen der prophetischen und der danielisch-henochischen Anschauung gediehen ist.

Die altprophetischen und auch die spätprophetischen Erwartungen rechnen nicht mit der Auferstehung der Toten²⁾. Wie sie sich das Schicksal der Hingeshiedenen im einzelnen auch vorstellen mögen: gemeinsam ist ihnen die Annahme, daß von denen, die das Grab deckt, keiner am Reiche theilhaben kann. Wer tot ist, ist tot. Die herrliche Zukunft ist ein Privileg der Generation, der sie von Gott bestimmt ist und die sich ihrer würdig erweist.

Die messianische Erwartung stand also mit dem religiösen Leben der Einzelnen in keinem normalen Zusammenhang. So erklärt sich die Tatsache, daß sie auch in Perioden ausgesprochener Frömmigkeit stark zurücktreten konnte. Sie gab dem Individuum keine Hoffnung auf eine zu empfangende Vergeltung seiner sittlichen und geistlichen Leistungen.

Ganz anders bei Daniel. Hier ist die Zukunftserwartung auf den Glauben an die Auferstehung gestellt. Die im Buche des Lebens auf-

¹⁾ Daß die Apokalypse Esra mit übernatürlicheren Farben als die des Baruch arbeitet, dürfte allgemein anerkannt sein.

²⁾ Diese Vorstellung fehlt noch in Jesus Sirach und in der Assumptio Mosis. Bei beiden wird auch der messianische König nicht erwähnt, was bei der Assumptio Mosis, da sie wohl aus dem Anfang der christlichen Zeitrechnung stammt, auffallen muß.

gezeichneten Gerechten aller Generationen werden, wenn die Endherrlichkeit anbricht, aus dem Grabe erstehen. Die andern fallen der ewigen Qual anheim.

Das natürlich gegebene Verfahren bei der Synthese mußte darin bestehen, daß das dem Menschensohn übergebene Gottesreich — zu dem man durch die Auferstehung einging — mit dem messianischen identifiziert wurde. In diesem Sinne wird die Frage in den jüngeren Stücken des Buches Henoch, insbesondere in den Bilderreden gelöst. Beim Erscheinen des Messias-Menschensohnes wird zunächst Gericht gehalten über die, die beim Eintritt dieses Ereignisses noch unter den Lebenden weilen. Die als gerecht und erwählt Befundenen werden alsbald in den überirdischen Zustand verwandelt (Kap. 50). Nachdem die Sichtung in der überlebenden letzten Generation vollzogen ist, erfolgt die Totenauf resurrection, auf Grund deren auch die Gerechten vergangener Geschlechter Engel und Genossen des Menschensohnes werden (Kap. 51) und ewiges Leben haben (Kap. 64^{14—16}).

Bei dieser Synthese hat sich die prophetische Anschauung in die danielische verloren. Die Prärogative der letzten Generation ist aufgehoben; die verklärten Gerechten, die die Ankunft des Messias-Menschensohnes erleben, und die Auferstandenen bilden zusammen die selige Menschheit der zukünftigen ewigen Welt¹⁾.

¹⁾ Wie unentwickelt die Beobachtung des in der Geschichte der spätjüdischen Eschatologie sich abspielenden Prozesses geblieben ist, zeigt eine Anmerkung des Herausgebers des Henoch in der Rauchschen Uebersetzung. Zu der Aussage in 62¹⁴, daß die Genossen des Menschensohnes in Ewigkeit mit ihm zusammenbleiben werden, führt er an: „Das jüd. Messiasreich ist ewig, Dan 7¹⁴, Joh 12³⁴. . .“. In Wirklichkeit ist „das jüdische Messiasreich“ ewig erst seit den Bilderreden Henochs, die das danielische Endreich zum jüdisch-messianischen machen! Ueberdies ist es in den Apokalypsen Baruch und Esra weit davon entfernt, eine zeitlose Dauer zu besitzen.

Gewisse Einzelheiten bleiben bei der verworrenen Darstellung der Bilderreden im Dunkeln. Der Verfasser behält aus den exilischen und nachexilischen Erwartungen den letzten Ansturm der Heiden gegen Jerusalem und die Rückführung der Exulanten bei (Kap. 56 u. 57); aber es wird nicht klar, wo er diese Ereignisse unterzubringen gedenkt. Daß sie erst nach dem Gericht statthaben sollen, ist kaum anzunehmen.

Ferner ist unklar, ob die Auferstehung der Toten alsbald nach dem Gericht über die letzte Generation stattfindet, oder ob dazwischen eine Zeit verstreicht, in der die Überlebenden allein das Gefolge des Messias bilden, sodaß zuletzt doch noch ein Rudiment vom Privileg der Generation, die die Ankunft des Messias erlebt, gewahrt bliebe. Für diese Auffassung würde sprechen, daß nach dem Gericht denen, die aus dem letzten Geschlecht nicht gerecht befunden wurden, noch eine Frist zur Buße gestellt wird, die ihre Rettung ermöglichen soll (Kap. 50). Während dieser Zeit sind die Erwählten schon um den Menschensohn versammelt.

Ungleich konservativer verfährt der Psalter Salomos. Er setzt den Auferstehungsglauben voraus, redet aber vom messianischen Reich, als bestände er nicht. Selig sind, die in „jenen Tagen“ leben werden. Daß die, die unterdes gestorben sind, durch ein Erwachen aus dem Tode messianischer Güter ebenfalls teilhaftig werden können, wird nicht gesagt.

Wie dieses merkwürdige Nebeneinander von Auferstehungshoffnung und messianischer Erwartung zu deuten sei, wird sich nie mit Sicherheit feststellen lassen. Nimmt man an, wie z. B. Schürer es tut, daß der Verfasser die beiden Vorstellungen miteinander in Beziehung gesetzt hat und also ein messianisches Reich in Aussicht stellt, an dem auch die Auferstandenen teilhaben, so bleibt unbegreiflich, warum er dies nie ausspricht, sondern beides immer säuberlich auseinanderhält. Wird dem einfachen Wortlaut Folge gegeben und vorausgesetzt, daß Auferstehungsglaube und messianische Hoffnung im Psalter Salomos noch getrennt nebeneinander einhergehen, so erhebt sich die Frage, wie sich der Verfasser die Dinge gedacht haben kann. Er muß irgendwie der Meinung gewesen sein, daß das nur den Ueberlebenden der letzten Generation beschiedene messianische Reich einmal aufhören und einer Endseligkeit Platz machen werde, die den Gerechten aller Generationen als Lohn beschieden ist. Damit würde stimmen, daß neben dem Kommen des Messias noch von einem Gerichtstag Gottes die Rede ist, an welchem die Sünder ins ewige Verderben gestürzt werden, die Gerechten aber ewiges Leben erhalten und als die „Lebensbäume“ in Gottes Paradies ewig gewurzelt bleiben (14 2—5; 15 10—13)¹⁾.

Diese Periode könnte dann als Aequivalent des messianischen Reiches gedeutet werden. Aber die Erwähnung der Auferstehung ist so gehalten, daß dies Ereignis sich am natürlichsten gleich an das Gericht über die Ueberlebenden anschließt (Kap. 51).

¹⁾ Als Stellen über Auferstehung und ewiges Leben kommen in Betracht: Ps. Sal. 3 11—12; 13 11—12; 14 2—10; 15 10—13.

Noch unsicherer ist die Anschauung des Buches der Jubiläen, das wohl dem ersten christlichen Jahrhundert angehört. Die zukünftige Herrlichkeit wird geschildert, ohne daß eine Teilnahme der schon Entschlafenen vorausgesetzt wird. Welches sind aber die Gerechten, deren Gebeine in der Erde ruhen und deren Geist sich freut, daß Gott Gericht hält (Jubil. 23 30—31)? Wie können sie als Zuschauer und nicht als Genossen des Reiches gedacht sein?

Mit der Assumptio Mosis scheint das Buch der Jubiläen zu bezeugen, daß es im Spätjudentum an der Wende der Zeitrechnung eine Richtung gab, die, wie die späten Propheten, sich die herrliche Zukunft ohne Messias, rein als Gottesherrschaft dachte. In Jubil. 31 ist nur allgemein von der Herrschaft des Stammes Juda die Rede.

Es kann aber auch sein, daß das Fehlen des messianischen Kolorits mit der ganz allgemeinen Haltung der Weissagungen, wie sie durch den Charakter

Der Entscheid bleibt zweifelhaft, wenn auch die weitaus größte Wahrscheinlichkeit für die zweite Annahme spricht. Mit Bestimmtheit läßt sich aber sagen, daß der Psalter Salomos uns von einer pharisäischen Schriftgelehrsamkeit Kunde gibt, die weit davon entfernt ist, den Auferstehungsglauben in konsequenter Weise mit den messianischen Erwartungen zu verarbeiten und eine Synthese zu vollziehen, wie sie in den Bilderreden Henoch vorliegt¹⁾.

Diese Annahme wird durch die Apokalypsen Baruch und Esra bestätigt. Beide setzen als selbstverständlich voraus, daß nur die Ueberlebenden der letzten Generation an dem Reiche Theil haben. Die Gerechten und Erwählten, die vorher schon entschlafen sind, bleiben während jener Zeit noch im Grabe. Sie werden erweckt, wenn das Reich vorüber ist und alle, die jemals Menschenodem besaßen, vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen. Dann werden sie mit Herrlichkeit angetan und sind den Engeln gleich. Ihre Wohnung sind der Himmel und das Paradies. Die Uebeltäter kommen an den Ort der ewigen Pein.

Die Prärogative der Generation, die die Ankunft des Messias erlebt, ist hier also ebenso strenge gewahrt wie in der altprophetischen Eschatologie. Aber daneben ist dafür gesorgt, daß auch die Frommen aus den übrigen Generationen nicht leer ausgehen; sie ererben nachher mit denen, die schon am Reich theilgenommen haben, die himmlische Seligkeit. Sie sind die Gäste Gottes, wenn die Erde vergangen ist und nur noch Himmel und Hölle bestehen. Zu den Festen, die der Messias den Erwählten der letzten Generation auf der verkärten und von den Bösen gereinigten Erde noch gab, hatten sie keinen Zutritt.

Freilich haben die andern diesen Vorzug mit großen Opfern und Gefahren erkaufte. Sie mußten dafür die vormessianische Drangsal durchmachen. Esra stellt sogar die Erwägung an, ob dieser Preis nicht zu hoch ist und ob das Schicksal derer, die durch den früher eintretenden Tod zugleich der Pein und des messianischen Reiches verlustig gehen, zuletzt nicht den Vorzug verdiene. Aber er erhält den Bescheid, daß die Ueberbleibenden bei weitem seliger sind als die Ge-

dieser Schriften gegeben war, zusammenhängt. Wenn die Verfasser die Erzväter und Moses von der herrlichen Zukunft reden lassen, so respektieren sie die Tatsache, daß erst die Propheten den Messias aus Davids Stamm verheißen haben.

¹⁾ Auch das ältere sibyllinische Stück hat die Auferstehung noch nicht mit den Zukunftserwartungen in Beziehung gebracht, insofern als das in ihm geschilderte Reich des Königs noch keine Teilnehmer aus den vergangenen Generationen zählt.

Die Weissagungen aus der Zeit des Pompejus sind zu fragmentarisch gehalten, als daß sie einen sicheren Schluß in dieser Frage erlauben. Es scheint aber, daß auch sie noch auf dem unentwickelten Standpunkt stehen.

storbenen (13^{13—24}). Dieselbe Frage wird auch in der Apokalypse Baruch behandelt (28^{1—5})¹⁾.

Die beiden Schriften, die in den Einzelheiten stark von einander abweichen, stimmen also in der Stellung, die sie der Auferstehung im Verlauf der Endereignisse anweisen, und zugleich in der damit gegebenen Scheidung zwischen dem messianischen Reich und dem letzten Endzustand miteinander überein. Dadurch wird die Vermutung nahegelegt, daß wir es hier mit der Synthese zu tun haben, die im ersten christlichen Jahrhundert in der Schriftgelehrsamkeit zur Anerkennung gekommen war²⁾. Sie ist in ihrer Art vollendet und stellt ein ziemlich natürliches Verhältnis zwischen dem prophetischen und danielischen Vorstellungskreis her. Die Interessen des ersteren sind vollaufgewahrt. Die Lösung liegt in der Richtung der Gedanken des Psalters Salomos. Was dort unentwickelt geblieben war, ist zur Reife gediehen. Die radikale Synthese der Bilderreden Henoch, bei der die prophetische Anschauung verloren ging, ist aufgegeben. Aber vom davidischen Charakter des Herrschers der Endzeit, der im Psalter Salomos noch dominiert, ist so gut wie nichts gerettet. Dies war der Preis, der für den im übrigen konservativen Ausgleich bezahlt worden war.

Die Angaben der rabbinischen Schriften über die Stellung der Auferstehung im Verlauf der Ereignisse der Endzeit sind verworren und uninteressant, weil sie die verschiedenen Lösungen unausgeglichen nebeneinander vorbringen oder durcheinander werfen. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß das Prinzip, das messianische Reich den Ueber-

¹⁾ Für das oben entworfene gemeinsame Zukunftsbild kommen in Betracht: Apok. Bar. 28 u. 29: Messianisches Reich und Totenaufstehung; 39 u. 40: Gericht des Gesalbten auf Zion, messianisches Reich und Weltende; 51: himmlischer Zustand der am Ende auferstandenen Gerechten.

Apok. Esra 7^{26—44}: Der Messias, sein Reich, sein Tod; die allgemeine Auferstehung, das Endgericht, ewige Seligkeit und ewige Pein; 12^{31—34}: Gericht und Reich des Messias.

²⁾ In der Apokalypse Esra stirbt der Messias mit seinen Genossen am Ende des Reiches; selbstverständlich ersteht er nachher mit ihnen zur ewigen Seligkeit; aber seine Rolle ist dann, wie auch nach I Cor 15²⁴, ausgespielt; er ist ein Engelwesen neben andern. Nach der Apokalypse Baruch lehrt er, ohne vorher zu sterben, am Ende des Reiches von der Erde in den Himmel zurück, worauf die Totenaufstehung beginnt. Auch seine Genossen scheinen nicht durch den Tod hindurchgehen zu müssen.

Als bald nach seiner Offenbarung auf Erden hält der Messias, beiden Apokalypsen zufolge, das Gericht ab, welches entscheidet, wer von den Ueberlebenden dem Tode anheimfällt und wer am Reich teilhaben darf; nach der messianischen Ära findet das Gericht Gottes statt, welches über die aus dem Tod erstandenen Geschlechter ergeht und über ewiges Leben und ewige Pein entscheidet.

lebenden der letzten Generation vorzubehalten, mehr oder weniger durchbrochen ist. Es wird eine Auferstehung schon für die Zeit des Messias angenommen; sie ist aber mehr partiell gedacht, insofern als eine allgemeine neben ihr bestehen bleibt. Auch das messianische und das nachmessianische Gericht werden nicht klar auseinandergehalten.

Wenn die Apokalypsen Baruch und Esra, mit denen auch Paulus in den Grundzügen übereinstimmt, die Synthese bieten, die das Schriftgelehrtentum unter möglichster Wahrung des uns aus dem Psalter Salomos bekannten Zukunftsbildes im Laufe eines Jahrhunderts geschaffen hat, so stand die Eschatologie Jesu mit der der Rabbinen nicht im Einklang. Sie wandelt eigene Bahnen und steht dem Radikalismus der Bilderreden Henoch viel näher als der konservativen Lösung, die in dem Psalter Salomos vorausgesetzt und in den Apokalypsen Baruch und Esra ausgeführt wird.

Jesus macht keinen Unterschied zwischen dem messianischen Reich und der ewigen Herrlichkeit, sondern sieht in beiden nur eine einzige Größe. Die Totenauferstehung findet vor Beginn des Reiches statt, sodaß die Erwählten aus allen Generationen daran teilhaben. Ebenso ist nur ein einziges Gericht, und zwar beim Erscheinen des messianischen Herrschers, vorgesehen. Während dieses sich in den Apokalypsen Baruch und Esra nur auf die Ueberlebenden der letzten Generation erstreckt, treten bei Jesus die Bewohner von Sodom zusammen mit denen von Kapernaum, Chorazin und Bethsaida auf (Mt 11 20—24) und die bußfertigen Leute von Ninive und die Königin von Mittag zeugen wider die Menschen der letzten Generation, die nicht hörten, da einer zu ihnen sprach, der mehr war denn Jonas und Salomo (Mt 12 41—42). Beim messianischen Mahl sind Abraham, Isaak und Jakob die Tischgenossen des Herrschers der Endzeit (Mt 8 11). Auf Grund des Gerichts des Menschensohnes werden die Bösen in das vom Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer geworfen (Mt 25 41), wodurch ausgeschlossen ist, daß für nachher noch ein späteres Gericht und eine allgemeine Totenauferstehung in Aussicht genommen sind.

Das messianische Reich und der definitive Herrlichkeitszustand sind also zu einer Größe zusammengelegt. In den Apokalypsen Baruch und Esra weist das eine, weil es sich auf der verklärten Erde verwirklicht, eine relative, das andere, weil der Himmel und das Paradies die Wohnung der Seligen bilden, eine absolute Transzendenz auf. Bei Jesus kommt der letztere Charakter dem einheitlichen Reich zu. Es ist eine himmlische Größe. Seine Bewohner sind Engelwesen (Mt 12 25) und geben einen Lichtglanz von sich (Mt 13 43). In derselben Weise schildert Henoch den Zustand der Gerechten in dem Reiche,

das nach dem Gericht kommen soll (Henoch 104). Die Apokalypse Baruch sieht den engelgleichen Zustand nicht schon für das messianische Reich, sondern erst für die ewige Seligkeit vor (Kap. 51)¹⁾.

Mit dieser Zusammenlegung stimmt auch der Sprachgebrauch Jesu überein. Den beiden ersten Evangelien zufolge redet er nie von der Herrschaft des Gesalbten oder des Sohnes Davids, sondern nur vom „Reich Gottes“ und dem „Reich der Himmel“. Beide Begriffe sind in dieser Bestimmtheit und Ausschließlichkeit weder in der vorhergehenden noch in der nachfolgenden jüdischen Eschatologie nachweisbar²⁾. Der Psalter Salomos und die Schmone-Esra lassen erwarten, daß für die pharisäische Schriftgelehrsamkeit in erster Linie die Ausdrücke „Reich Davids“ oder „Reich des Gesalbten“ in Betracht kamen. Und wirklich gilt, nach Markus, das Hofianna der Menge beim Einzug in Jerusalem „dem Reich unseres Vaters David“ (Mk 11 10). Sie gebraucht also gerade denjenigen Ausdruck, den sie aus dem Munde Jesu, soweit unsere Kenntnis reicht, niemals gehört hat!

Durch die radikale Identifizierung der beiden zukünftigen Größen setzt Jesus das Privileg der letzten Generation, das in den Apokalypsen Baruch und Esra das Interesse beherrscht, tatsächlich außer Kraft.

¹⁾ Die Geschichte der Vorstellung vom himmlischen Lichtglanz der Erwählten wird durch folgende Stellen angegeben: Dan 12 3: Die Lehrer, die zur Gerechtigkeit unterweisen, werden in himmlischem Glanze, wie die Sterne, ewig leuchten; Hen 104: Die Gerechten, wenn sie durch die Drangsal hindurchgegangen sind, geben, wie die Lichter des Himmels, einen Schein von sich; Jesus (Mt 13 43): Wenn die Engel des Menschensohnes die Bösen in den Feueröfen geworfen haben, leuchten die Gerechten wie die Sonne in ihres Vaters Reich; Baruch 51: In den Räumen des Paradieses haben die Gerechten noch eine größere Herrlichkeit als die Engel und ihr Glanz ist wie der der Sterne.

²⁾ In den Apokalypsen Henoeh, Baruch und Esra fehlt gewöhnlich die nähere Bezeichnung des Reiches. Das hängt damit zusammen, daß die Verkündigung als geheimnisvolle Offenbarung göttlicher Wesen vorgebracht wird, die mehr auf immer neue Umschreibungen als auf begriffliche Klarheit bedacht sind.

Darum ist aus diesen Schriften über den Sprachgebrauch so gut wie nichts zu eruieren. In Wirklichkeit hat Henoeh die Gleichsetzung des Reiches Gottes mit dem des Menschensohnes und des Gesalbten vollzogen und schließt nur den Ausdruck „Reich Davids“ aus; in den Apokalypsen Baruch und Esra käme eigentlich nur dem definitiven Endzustand die Bezeichnung „Reich Gottes“ oder „Reich der Himmel“ zu, während das vorhergehende vorzugsweise als das des Gesalbten und des Menschensohnes zu charakterisieren wäre.

Mt 16 28 wird das Reich des Menschensohnes erwähnt; in der Parallelstelle Mt 9 1 steht aber „Reich Gottes“. Ueberraschend ist eben, daß Jesus den scheinbar in der Konsequenz seiner Predigt liegenden und auch durch die Bilderreden Henoeh nahegelegten Ausdruck „Reich des Menschensohnes“ nicht gebraucht, sondern sich an die beiden hält, in denen das absolut Uebersinnliche der Vorstellung am stärksten vertreten ist.

Die bei der Ankunft des Menschensohnes Ueberlebenden sind nicht die einzigen, die am Reich teilhaben. Eine gewisse Bevorzugung bleibt immerhin erhalten. Dem Geschlecht, unter dem der Täufer und Jesus auftreten, ist die Buße, durch die Verkündigung der Nähe des Reiches und durch die Zeichen und Wunder, leicht gemacht (Mt 11²³). Aus ihm werden erwählt, die das Geheimnis des Reiches Gottes erfahren und daher vernehmen, wonach sich die Propheten und Gerechten früherer Geschlechter vergeblich gesehnt haben (Mt 13¹⁶ und ¹⁷). Seinen Gerechten bleibt erspart, daß sie im Grabe oder in der Scheol lange Zeit auf die kommende Herrlichkeit warten müssen.

Ob diese Vorteile die Nöte der vormessianischen Drangsal aufwiegen, wird von Jesus nicht erörtert. Das Problem, das die Apokalypsen Baruch und Esra beschäftigt¹⁾, besteht für ihn nicht, weil er seine Voraussetzungen aufgehoben hat.

Die Besonderheit seiner Konzeption tritt auch darin zutage, daß er seinen Anhängern die Angst vor dem Tode benimmt. Nach der Vorstellung des Psalters Salomos, der Schmone-Esra, der Apokalypsen Baruch und Esra bedeutete Sterben soviel wie des Reiches des Gesalbten verlustig gehen. Darum wird nicht mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Gerechten der letzten Generation in der vormessianischen Drangsal etwa das Leben verlieren könnten. Die Schilderungen der Apokalypsen Baruch und Esra sind hierfür außerordentlich bezeichnend. Mord und Tod, die zu jener Zeit umgehen, rafften die Großen und Bösen dahin, können aber den zum Reich erwählten Gerechten nichts anhaben. Diese haben Drangsal und Not zu bestehen, werden jedoch allesamt lebend auf den Tag der Erscheinung des Gesalbten bewahrt. Sie sind die „Ueberbleibenden“²⁾.

¹⁾ S. S. 299.

²⁾ Apok. Bar 27—29; 40; 70 u. 71. Das heilige Land wird die, die in ihm wohnen, vor dem Tode beschirmen. Ähnlich Sibyll. III, 670—710. Apf. Esra 12³⁴: Der Rest des Volkes, der im heiligen Lande übrig geblieben ist, wird durch den Gesalbten erlöst; siehe auch 9⁸ und 13²³.

Auch die Bilderreden Henoch, obwohl sie die Auferstehung und das messianische Reich in Beziehung zu einander bringen, setzen ein Umkommen der Erwählten in der Drangsal nicht voraus.

Gingegen scheint in der Schrift, der Hen 100—102 angehören, diese Konsequenz gezogen. Die Gerechten haben nichts zu befürchten, „auch wenn sie einen langen Schlaf tun“; das Frohlocken der Sünder, daß auch die Guten sterben, ist umsonst; ja, das Los der in Gerechtigkeit Gestorbenen ist besser als das der Lebenden. Aber es fragt sich, ob wirklich gerade das Sterben in der Drangsal vorausgesetzt wird. Es wird nämlich zugleich auch berichtet, daß Gott über die Gerechten und Heiligen Engel zu Wächtern setzt, bis der Schlechtigkeit und Sünde ein Ende gemacht ist. In Kap. 104 ist die Rede von Unglück und Not, denen

Wenn Jesus also im Hinblick auf die kommende Drangsal verheißt, daß die, die um seines und des Evangeliums willen ihr Leben verlieren, es retten werden (Mt 8 35—37) und in der Rede bei der Aussendung der Jünger ebenfalls mit der Möglichkeit des Umkommens in der vormessianischen Drangsal rechnet (Mt 10 21, 22, 28, 39), so setzt er sich über die hergebrachte Vorstellung hinaus und verkündet eine neue Lehre.

Ob er das Ueberbleiben oder das Sterben der Erwählten als Regel annimmt, läßt sich aus den Angaben nicht feststellen. Es hat den Anschein, als ob das Rechnen mit der Möglichkeit des Todes nur eine Korrektur der alten Anschauung darstellt. Danach würde auch Jesus annehmen, daß die meisten Erwählten bei der Ankunft des Menschensohnes noch am Leben sein werden. Jedoch ist nicht unmöglich, daß er dies mehr als Ausnahme betrachtet und damit rechnet, daß die meisten der Gläubigen in der Drangsal umkommen müssen. Auf diese Weise würde das Wort „Wahrlich ich sage euch, es sind einige unter den Umstehenden, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes mit Macht kommen sehen“ (Mt 9 1), seine Erklärung finden. Für gewöhnlich sieht man es als Abschwächung einer Aussage an, die ursprünglich dahin lautete, daß die Umstehenden alle jenen Moment erleben würden, weil es in der überlieferten Form sich nur schlecht mit der Annahme der unmittelbaren Nähe des Reiches, die sonst die Predigt Jesu beherrscht, zusammenbringen läßt. Dabei wird aber wieder nicht erklärt, warum gerade nur dieses eine Wort umgebildet wurde, während die übrigen Angaben von der Imminenz der Ereignisse, obwohl sie ebenfalls unerfüllt geblieben waren, ihren Wortlaut behielten. Zu erwägen ist, daß die Ermahnungen, sich in der kommenden Drangsal nicht um die Rettung des Lebens zu kümmern, unmittelbar vorhergehen. Dadurch wird nahegelegt, daß das Wort nicht auf die Zeitdauer bis zum Kommen des Reiches, sondern auf Sterben und Ueberleben in der vormessianischen Drangsal geht. Es kann also auch in der jetzigen Fassung authentisch sein und besagen, daß einige der Umstehenden bei dem Anbruch des Reiches noch leben werden, während die meisten in dem Aufruhr den Tod finden.

Wenn Ueberlebende und Auferstandene ins Reich eingehen, entsteht die Frage, auf welche Weise die ersteren den letzteren gleichgestaltet werden. Im Psalter Salomos und den Apokalypsen Baruch und Esra ist das Problem noch nicht gegeben. Die Teilnehmer des messianischen Reiches erleben eine gewisse Verklärung der natürlichen Leibes; die Gerechten preisgegeben waren, ehe sie wie des Himmels Richter leuchteten; der Tod ist nicht erwähnt.

lichkeit, auf Grund deren sie ein freudvolles und sehr verlängertes Leben führen. Dieser Zustand hat aber noch nichts mit dem engelgleichen Dasein zu tun¹⁾. Zum letzteren können auch sie nur durch die Auferstehung oder einen äquivalenten Akt gelangen. Der Verfasser der Apokalypse Esra verfährt also ganz konsequent, wenn er alle Teilnehmer am messianischen Reich, damit sie zum ewigen Leben eingehen können, sterben und an der allgemeinen Totenauferstehung teilnehmen läßt²⁾.

Jesus aber muß schon für die bei der Drangsal Ueberlebenden den Uebergang in einen der Auferstehung entsprechenden Daseinszustand annehmen, wie dies auch in den Bilderreden Henoch vorausgesetzt wird. Jedoch ist eine dahingehende Äußerung nicht erhalten. Es ist möglich, daß er niemals eine getan hat, da in seiner Predigt die Lehre von den Endereignissen nur insoweit zur Sprache kommt, als sie eine unmittelbare praktische Bedeutung für das Verhalten der Gläubigen besitzt.

Von hier aus wird auch begreiflich, wieso Paulus — worauf die Ausleger gewöhnlich nicht hinweisen — dazu kommt, den Bescheid, daß nicht alle entschlafen, sondern daß Ueberlebende und Tote beim Anbruch des messianischen Reiches miteinander in den Auferstehungszustand eingehen, als ein Geheimnis auszusprechen (1 Cor 15^{51—53}). Diese Anschauung ist für den Schüler der Rabbinen neu; in der Lehre der Schriftgelehrten war weder eine Auferstehung für das messianische Reich, noch eine Verwandlung der Ueberlebenden in den Auferstehungszustand vorausgesetzt. Beides ist erst in der Lehre Jesu vorgesehen.

Die scheinbar so verwickelte und widerspruchsvolle Eschatologie des Heidenapostels ist in Wirklichkeit eine klare Synthese zwischen der Anschauung Jesu und der in den Apokalypsen Baruch und Esra vorausgesetzten. Mit diesen beiden Schriften hält Paulus die Trennung zwischen dem Reich des Messias und dem der reinen Gottesherrschaft und ewigen Endseligkeit aufrecht. Die allgemeine Auferstehung bei der Ankunft des Gesalbten, wie Jesus sie lehrt, verwirft er ebenso, wie die Identifizierung der beiden Reiche. Hingegen korrigiert er die hergebrachte Ansicht dahin, daß diejenigen, die „in Christo“ — d. h. im Glauben an seine Messianität und an die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung — entschlafen sind, bei der Parusie erwachen und mit den

¹⁾ Diese Verklärung der Menschen im messianischen Reich entspricht derjenigen, der auch die Natur teilhaftig wird (Apok. Bar 29).

²⁾ Die Apokalypse Baruch hat das Problem des Uebergangs der messianischen Daseinsweise in den unsterblichen und engelgleichen Zustand nicht klar gelöst.

verwandelten Ueberlebenden am messianischen Reiche teilhaben werden. Der Tod, der über die Gestorbenen seine Macht behält, bis er am Ende des messianischen Reiches überwunden wird — womit dann die große Totenauferstehung gegeben ist — muß diejenigen, die in der mystischen Gemeinschaft mit Jesus Christus sind, bereits vorher, schon für das messianische Reich, entrinnen lassen, wie er über den Herrn selber keine Macht besaß.

Das Vorrecht der letzten Generation ist also gewahrt. Es handelt sich nur um die Auferstehung von solchen, die ihr angehören. Die andern haben am messianischen Reich keinen Anteil, sondern warten im Grabe. Daß die Leute von Sodom und Ninive und die Königin von Mittag bei der Parusie mit der überlebenden Menschheit vor dem Throne des Menschensohnes rechten werden, ist für Paulus ein unvollziehbarer Gedanke. Nur auf die Ausdehnung des Privilegs der letzten Generation auch auf ihre Toten, nicht auf seine Aufhebung ist er bedacht. Er nimmt die partielle Auferstehung an, damit die Ueberlebenden seines Geschlechtes vor den unterdes Gestorbenen nichts voraushaben (I Thess 4¹³—18). Aber im Grunde ist die Gleichheit dennoch nicht gewahrt. Die Gestorbenen müssen unterdes in den Banden des Todes schmachten. Der Apostel sehnt sich danach, daß ihm dies erspart bleibe und er der Verwandlung bei lebendigem Leibe teilhaftig werde. Darum will er die Leiden, die er erduldet, als „Sterben“ gewertet wissen.

Eigentlich negiert — oder ignoriert — er die radikale Synthese Jesu und verharret auf dem Standpunkt der Apokalypsen Baruch und Esra. Aber er modifiziert ihn dahin, daß er, wie der Nazarener, eine dem Auferstehungszustand entsprechende Verwandlung, nicht eine einfache Verklärung schon für das messianische Reich in Aussicht nimmt. So bezeugt der Schüler der Schriftgelehrten, wie sehr sich die Anschauung Jesu von der in diesen Kreisen vertretenen unterschied.

Auch hinsichtlich des Herrschers des kommenden Reiches steht Jesus auf dem fortgeschrittenen Standpunkt der Bilderreden Henoch. Er identifiziert den „Gesalbten“ mit dem Menschensohn, aber in der Art, daß die Prävalenz des letzteren gewahrt ist. Das ergibt sich schon aus seiner Ausdrucksweise.

Er predigt immer vom Menschensohn, nicht vom „Gesalbten“ oder dem Davidssohn, wie er auch nie vom „Reiche des Gesalbten“ oder vom „Reiche des Sohnes Davids“ redet. Daß er ihn zugleich als König vorstellt, erfahren wir nur aus der Schilderung des Gerichts, welche dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden angeschlossen ist (Mt 25³¹ u. 34); daß ihn das Problem der Identität des Menschensohnes mit dem Davidssohn beschäftigte, wüßten wir nicht, wenn die darauf Bezug

nehmende Bezierfrage an die Schriftgelehrten (Mt 12 ³⁵—³⁷) zufällig verloren gegangen wäre.

Erwähnt sei noch, daß nach Jesus der Herrscher des Reiches bei seinem Erscheinen von den Engeln des Himmels umgeben ist, was sonst vom messianischen König nie berichtet wird. Es zeigt sich also in allen Aussagen, daß der galiläische Rabbi in erster Linie mit der danielisch-henochischen Erscheinung beschäftigt ist und den König der Endzeit des prophetischen Anschauungskreises in dieser aufgehen läßt.

Bezeichnend ist, daß der Sprachgebrauch Jesu, nach den beiden ersten Evangelien, von den andern im Evangelium auftretenden Persönlichkeiten nicht beobachtet wird. Die Dämonischen reden ihn als Sohn Gottes an; Petrus, zu Cäsarea Philippi, begrüßt ihn als den Gesalbten (Mt 8 ²⁹) oder als den Gesalbten und Gottessohn (Mt 16 ¹⁶); der Hohepriester fragt ihn, ob er der Gesalbte, der Sohn des Hochgelobten ist (Mt 14 ⁶¹); die Priester und die Schriftgelehrten verhöhnen den Gefreuzigten als den Gesalbten und König Israels (Mt 15 ³²) oder als Gottessohn (Mt 27 ⁴³).

In der Bezierfrage an die Schriftgelehrten paßt Jesus sich diesem Sprachgebrauch an und fragt, wieso der Gesalbte Davids Sohn sein könne (Mt 12 ³⁵). Ein entsprechender Grund liegt für die beiden andern Stellen, in denen er den Ausdruck gebraucht, vor. Das einmal redet er vom Standpunkt der Jünger aus, das anderemal von dem des Volkes ¹⁾.

Die Evangelisten brauchen im Lauf der Erzählung immer die Bezeichnung „der Gesalbte“. Daß sie in so charakteristischer Weise den Unterschied zwischen dem Sprachgebrauch Jesu einerseits und dem der übrigen handelnden Persönlichkeiten und dem eigenen andererseits aufrecht erhalten, beweist, daß der des Nazareners nicht der gewöhnliche war . . . und daß die von Markus und Matthäus erhaltene Ueberslieferung eine überraschend getreue ist.

Der Unterschied zwischen der eschatologischen Grundanschauung Jesu und derjenigen, die wir irgendwie als die der Schriftgelehrten

¹⁾ Mt 16 ²⁰. Nachdem Petrus ihn als den Gesalbten begrüßt, verbietet er den Zwölfen, jemand zu sagen, „daß er der Gesalbte sei“. — Mt 9 ⁴¹ „Wer euch mit einem Trunk Wassers tränket, daraufhin, daß ihr dem Gesalbten anhöret . . .“ — In Mt 23 ⁸ ist die Erwähnung des Gesalbten im Munde Jesu nicht dem ältesten Text gemäß; nach diesem lautet das Wort: „Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen; einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder.“

In der Apokalypse Esra dominiert der Ausdruck Menschensohn. Aber die andern Bezeichnungen des Herrschers des Reiches werden daneben gebraucht. Interessant ist, daß die Identifizierung mit dem Davidssohn, wie bei Jesus, nur einmal ausgesprochen wird. S. S. 289.

ansehen dürfen, ist also kein geringer. Der Nazarener vertritt eine ihm eigentümliche Synthese des prophetischen und des danielischen Vorstellungskreises. Sie gibt die alte Vorstellung vom messianischen Reiche preis, indem sie es mit dem ewigen Auferstehungsreich identifiziert; sie hebt das Privileg der letzten Generation auf, indem sie die Totenauferstehung an den Anfang statt an das Ende der Herrschaft des Gesalbten setzt; sie rechnet mit der Möglichkeit eines Umkommens der Gerechten der letzten Generation während der Drangsal.

Diese Lösung ist im Prinzip mit der der Bilderreden Henoch verwandt. Das Dominieren der danielischen Vorstellung tritt — wie gezeigt — auch darin zu Tage, daß Jesus die gewöhnlichen Ausdrücke Messias und messianisches Reich vermeidet.

Ueberraschend ist, daß die großen Abweichungen von der Synthese mit Vorwiegen der prophetischen Erwartungen in den Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Schriftgelehrten nicht zur Sprache kamen. Nach den beiden ersten Evangelien ist die Korrektheit seiner Zukunftshoffnungen nie in Frage gestellt worden.

Haben die Pharisäer über dem einen großen Unterschied, daß er ein unmittelbar nahes Reich verkündet, die andern, die den Ausriß der Geschehnisse betrafen, vergessen? Haben sie die Konsequenzen der theoretischen Anschauungen, die in der praktisch ermahnenden Predigt mehr vorausgesetzt als entwickelt werden, nicht gezogen? Waren ihren Autoritäten — was bei der Kürze und der Art der Wirksamkeit Jesu denkbar wäre — die Einzelheiten der neuen Verkündigung nicht bekannt? Nahm das Interesse an der gesetzlichen Korrektheit oder Inkorrektheit der neuen Predigt sie so gefangen, daß sie die übrigen Punkte außer acht ließen? War das Lehrstück der Zukunftserwartungen damals noch so wenig fixiert, daß alle Meinungen als berechtigt angesehen wurden?

Ob sich aus diesen möglichen Vermutungen jemals eine befriedigende Antwort gewinnen läßt, muß dahingestellt bleiben. Geradezu unbegreiflich ist, daß Jesus niemals über die Gründe seines Glaubens an die Nähe des Reiches interpelliert wurde und daß man ihn wegen der Identifizierung des Täufers mit dem Elias nicht zur Rede stellte.

Von dem überlieferten Bestand der Zukunftshoffnungen wird in seiner Predigt ungefähr alles angeführt, was sich mit seiner Grundanschauung vereinigen läßt. Die Vorstellungen hingegen, die untrennbar mit der prophetischen Konzeption des messianischen Reiches verbunden sind, finden keine Erwähnung. Das ist der Fall mit den Ideen von der Rückführung des zerstreuten Israel und der Erhebung Jerusalems zur heiligen Hauptstadt des Weltherrschers.

Die Sammlung der Zerstreuten, die den Psalter Salomos (11),

die Schmone-Esre, Philo und noch die Apokalypse Esra (13^{39—49}) beschäftigt, findet bei Jesus keine Erwähnung. In einem messianischen Reich, das anhebt, wenn auf Grund der großen Totenerstehung die Geschlechter und Generationen der ganzen Welt vor dem Throne des Menschensohnes ihr Urteil empfangen haben, hat die Rückführung der Israeliten der letzten Generation keinen Sinn mehr, da auch diese vor dem Richter versammelt waren.

Die Vorstellung von der Verherrlichung des irdischen Jerusalem, wie sie im Psalter Salomos (17^{22—24}) und den Schmone-Esre vertreten ist, fällt zu Boden; sobald die Transzendenz der Erwartungen so gesteigert ist, daß eine ganz neue Welt an die Stelle der alten tritt. Sie wird dann durch die des präexistenten himmlischen Jerusalem abgelöst, zu der die Apokalypsen Baruch und Esra fortgeschritten sind. Da sie diese Anschauung im Anschluß an den Fall Jerusalems entwickeln, wäre es möglich, daß die Schriftgelehrsamkeit diese Konsequenz erst nach der Zerstörung der Stadt gezogen hat. Andererseits findet sich der Gedanke schon bei Paulus (Gal 4²⁶); die Vision Ezechiels (40 ff.) hatte ihm so gut vorgearbeitet, daß er neben der primitiveren Vorstellung des Psalters Salomos wohl auch schon zur Zeit Jesu zur Geltung gekommen sein kann¹⁾.

Es ist möglich, daß Jesus das himmlische Jerusalem meint, wo er verbietet, daß man bei der „Stadt des großen Königs“ schwöre, wenn auch die vorherige Erwähnung des Eides bei der Erde diese Deutung nicht wahrscheinlich macht (Mt 5^{33—35}.)

Daß er ein neues Jerusalem als Mittelpunkt des kommenden Reiches angenommen habe, wird durch eines der letzten Worte der Rede wider die Pharisäer in Frage gestellt. Nachdem er die Stadt als Prophetenmörderin gescholten, sagt er zu ihren Bewohnern „Siehe euer Haus wird öde gelassen werden“ (Mt 23³⁸). Dieser rätselhafte Ausspruch kann bedeuten, daß die Stätte des irdischen Jerusalem bei der Umwandlung der Dinge zum Reiche Gottes wüste bleibt und nicht mit der himmlischen Stadt überdeckt wird. Möglich wäre auch, daß Jesus ein präexistentes Jerusalem voraussetzt, es aber an einer anderen Stelle herniederkommen läßt . . . vielleicht in Galiläa. Die Weissagung, daß er nach seiner Auferstehung vor den Jüngern dorthin einherziehen werde (Mt 14²⁸), setzt irgendwie voraus, daß er den Beginn der Offenbarung seiner Menschensohnheerlichkeit dort erwartet.

¹⁾ Bei Ezechiel handelt es sich zwar nicht um die Idee des von Anbeginn der Welt präexistierenden Jerusalem ebensowenig wie in Jes 54^{11 u. 12}; 60^{10—13}; Sacharja 2^{6—17}; Hen 90^{29—30}. Aber diese Stellen konnten nach der späteren Vorstellung gedeutet werden.

Daß er sich die Güter der kommenden Welt präexistenz vorstellt, erhellt aus der großen Rede über das Gericht. Der König lädt die Erwählten ein, das Reich, „das ihnen von Beginn der Schöpfung der Welt her“ bereitet ist, in Besitz zu nehmen (Mt 25³⁴); das Feuer, das des Teufels und seiner Engel harret, ist, wie in Henoch, ewig gedacht (Mt 25⁴¹). Nach Apokalypse Esra 7⁷⁰ ist alles, was zum Gerichte gehört, vor Adam und vor der Welt geschaffen.

Ob für Jesus die Vorstellung der Präexistenz des Herrschers des Reiches unerschwinglich war, läßt sich nicht entscheiden. Sie ist mit dem danielischen Schema gegeben und wird in den Bilderreden Henoch (62) vorausgesetzt. Paulus (Phil 2⁶) und die Apokalypse Esra (13⁵²) operieren damit. Die Vermutung liegt also nahe, daß sie schon damals in der Schriftgelehrsamkeit Aufnahme gefunden hatte. Mit der Behauptung, daß Jesus sie unmöglich geteilt haben könne, weil er sich selber für den kommenden Menschensohn hielt, ist Vorsicht geboten. Wir wissen nicht, wie es in seinem Selbstbewußtsein aussah. Der Begriff der Präexistenz war nicht in modern-philosophischem Sinn metaphysisch und konsequent durchdacht, was sich schon aus der Tatsache ergibt, daß bei Paulus der Messias trotz seines vorweltlichen Daseins in eine irdische Existenz eintreten und in der Apokalypse Esra sogar sterben kann. Also ist möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß Jesus an seine eigene Präexistenz geglaubt hat. Der gewaltige Hymnus Mt 11^{25—30} gibt zu denken. Die Worte „Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn, es sei denn der Vater, noch erkennt jemand den Vater, es sei denn der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“ können aus dem Bewußtsein der Präexistenz heraus gesprochen sein.

Das Paradies, die Lebensbäume und das Manna werden in der Predigt Jesu nicht erwähnt, womit nicht gesagt ist, daß sie in seiner Vorstellung der kommenden Herrlichkeit fehlten.

Inwieweit der übernatürliche Fruchtbarkeitszustand der Erde, wie er in der Apokalypse Baruch (29) geschildert wird, mit der fortgeschrittenen Transzendenz seiner Vorstellungen vereinbar war, läßt sich nicht ausmachen. Es scheint, als hätte er etwas Ähnliches vorausgesetzt. Beim letzten Mahle mit den Jüngern stellt er ihnen in Aussicht, daß sie im Reiche Gottes wieder miteinander von dem Gewächs des Weinstockes trinken werden (Mt 14²⁵). Er muß also irgendwie annehmen, daß die Rebe mit in den neuen Zustand übernommen wird.

Auch die Verfluchung des Feigenbaumes (Mt 11^{12—14}) führt auf die Annahme, daß Jesus eine Teilnahme der Natur an der kommenden Verklärung erwartet. Er verdammt ihn, daß in Ewigkeit niemand

mehr Frucht von ihm essen solle, was keinen Sinn hat, wenn das Urtheil sich nur auf die gegenwärtige, ihrem Ende zueilende Weltperiode erstreckt. Das Wort will wahrscheinlich besagen, daß jener Baum nicht in den Fruchtbarkeitszustand des Reiches Gottes verklärt wird, sondern in der kommenden Herrlichkeit seine verdorrten Aeste zum Himmel strecken soll, weil er den Menschensohn, da er auf Erden wandelte, betrog. Er hat also ein ähnliches Schicksal, wie die Stadt Jerusalem, die die Propheten mordete und deswegen öde Stätte bleibt.

Die Erwartung des Elias, von der Henoch, der Psalter Salomos, die Schmone-Esre und die Apokalypsen Baruch und Esra schweigen, beschäftigt den Nazarener auf das lebhafteste¹⁾.

Mit allen Schriftgelehrten und Apokalyptikern erwartet er Aufruhr und Drangsal vor dem Erscheinen des Herrschers des Reiches (Mt 10). Ihm eigentümlich ist die Ueberzeugung, daß sie eventuell ausfallen könne und daß die Gläubigen diese Verschonung von Gott erbitten dürfen (Mt 6¹³).

Daß er der Vorstellung des messianischen Mahles große Bedeutung zumißt, ergibt sich aus den Gleichnissen von der königlichen Hochzeit (Mt 22^{1—14}) und aus dem letzten Wort beim letzten Mahl (Mt 14²⁵)²⁾.

Die Idee, daß auch Heiden am Gottesreich theilhaben, gehört schon zum Bestande der prophetischen Eschatologie (Jes 22—4). Später ist sie bei Daniel (7¹⁴) und Henoch (53¹), in den Sibyllinen (III^{710—730}), dem Psalter Salomos (17^{30—38}) und der Apokalypse Baruch (72) bezeugt. Die Schriftgelehrsamkeit um die Wende der Zeitrechnung scheint

¹⁾ Diese Vorstellung wird Maleachi 3^{23—24} zum erstenmal entwickelt und von Jesus Sirach (48^{10—11}) akzeptiert. Daß die apokalyptischen Schriften sie nicht erwähnen, ist auffällig. In der Mischna taucht sie wieder auf und gibt zu den mannigfachen Kommentaren über Aufgabe und Machtbesugnis des wiedererstandenen Propheten Anlaß. (Siehe K l a u s n e r S. 58—63.) Man hat den Eindruck, daß sie ihren Platz in der späteren Eschatologie dem schriftgelehrten Studium verdankt. Ob sie es zur Zeit Jesu schon zu einer allgemeinen Bedeutung gebracht hatte, läßt sich nicht entscheiden. Die Bemerkung der Jünger beim Abstieg vom Verklärungsberge macht es wahrscheinlich (Mt 9¹¹).

²⁾ Das Mahl der Endzeit spielt schon in der spätprophetischen Eschatologie eine bedeutende Rolle (Jes 25^{6—8}). Im Buch Daniel, im Psalter Salomos und in den Schmone-Esre wird es nicht erwähnt. Die Bilderreden Henoch setzen voraus, daß die Erlösten mit dem Menschensohn speisen werden (62¹⁴). In der Apokalypse Baruch (29) bekommen sie Manna und das Fleisch des Behemoth und des Leviathan zu essen. Auch nach Apokalypse Esra (6⁵²) dienen die Seeungeheuer den Erwählten zur Speise. In der späteren rabbinischen Eschatologie wird das messianische Mahl ebenfalls erwähnt. Wahrscheinlich kam diese Vorstellung wie diejenige von der Wiederkehr des Elias durch das schriftgelehrte Studium zu Bedeutung; in der Apokalyptik tritt sie nur wenig hervor.

den Gedanken nicht mit Enthusiasmus vertreten zu haben. Im Psalter Salomos und in der Apokalypse Baruch nehmen die Heiden am Reiche als Beherrschte und Dienende teil; die Apokalypse Esra (7^{37—38}; 13^{25—38}) scheint gar vorauszusetzen, daß ihnen weder die messianische noch die ewige Seligkeit beschieden ist.

Um so auffälliger berührt, daß Jesus sie als gleichberechtigte Genossen beim Mahle des Menschensohnes ansieht und an einem Tische mit den Erzvätern sitzen läßt (Mt 8^{11—12}). Er nimmt sogar die Errettung der Leute von Sodom, Gomorrha, Ninive, Tyrus und Sidon als möglich an (Mt 11^{20—24}; 12⁴¹), während die herkömmliche Anschauung höchstens eine Begnadigung der Heiden der letzten Generation, und zwar derjenigen, die sich nicht an Israel versündigt hatten, in Aussicht gestellt hatte. Der universalistische Gedanke hat bei ihm also eine merkwürdige Steigerung erfahren.

Charakteristisch für seine Anschauung ist auch die überragende Bedeutung der Idee der Erwählung (Mt 13¹³; 22¹⁴), die in dieser schroffen Art vor ihm überhaupt nicht ausgesprochen worden ist und mit der Idee der Buße in Spannung steht. Da Paulus und die Apokalypse Esra ihr auch Raum geben, ist anzunehmen, daß sie das Schriftgelehrtentum jener Zeit beschäftigte. Auf die konsequente und fast graufige Fassung ist sie aber wohl erst durch Jesus gebracht worden.

Neu ist die Lehre von den Rangstufen im Reich Gottes. Daß es in diesem Größte und Kleinste geben wird (Mt 5¹⁹; 11¹¹; 18⁴) und daß die Stämme Israels von zwölf der Erwählten gerichtet werden sollen (Mt 16¹⁹; 18¹⁸; 19²⁸), ist sonst nicht vorgesehen. Im Gegenteil scheint immer angenommen zu sein, daß bei der Herrschaft des Gesalbten alle Unterschiede zwischen den Erwählten aufhören werden. Auch von der Bevorzugung der Kinder, die nach Jesus gerade zu den höchsten Stellen berufen sind, weiß die eschatologische Ueberlieferung im übrigen nichts.

Die Eschatologie des Rabbi von Nazareth erhält ihr besonderes Gepräge also nicht nur durch den vorausgesetzten Grundriß, sondern auch durch eine Reihe eigenartiger Einzelheiten in der Gestaltung der übernommenen Vorstellungen.

Fand er sie irgendwo in einem zeitgenössischen Schriftgelehrtentum vor, das nicht in der durch den Psalter Salomos, die Briefe Pauli und die Apokalypsen Baruch und Esra gekennzeichneten Bahn wandelte? Gehörte sie frommen, mit dem Pharisäismus nicht in Berührung stehenden Kreisen an, in denen die Ideen der henochischen Literatur wirksam waren? Geht sie auf Johannes den Täufer zurück? Hat der Prophet

aus Nazareth die Synthese zwischen dem prophetischen und danielischen Zukunftsbild selber vollzogen?

Auf diese Fragen gibt es keine sichere Antwort. Aus dem wenigen, was von der Predigt des Täufers erhalten ist, erfahren wir nur, daß dieser als erster die unmittelbare Nähe der Ereignisse verkündet hat. Die überaus wahrscheinlichste Annahme bleibt, daß die in den Reden Jesu vorausgesetzte Eschatologie von ihm selber geschaffen ist und eine, trotz der Anlehnung an die Bilderreden Henoch, ihm originale Lösung des durch die Propheten und Daniel dem Schriftgelehrtentum jener Zeit aufgegebenen Problems darstellt. In jedem Falle ist sie das Werk eines genial und souverän gestaltenden Geistes.

Vor allem überrascht die Einfachheit. Von der sonst üblichen Ausmalung der Ereignisse ist abgesehen. Die vormessianische Drangsal, die in den Vorlagen so reich und phantastisch ausgestattet ist, wird zu einem Aufruhr, in welchem sich die Menschen wider einander erheben und die Erwählten der Drangsal überantworten. Der kosmischen und mythischen Ereignisse, die sonst im Bilde nicht fehlen dürfen, geschieht keine Erwähnung. Selbst vom Kampfe der Heidenvölker gegen den Messias ist nicht die Rede¹⁾. Wäre in Jesu Weissagungen von den kommenden Verfolgungen nicht erwähnt, daß die Erscheinung des Menschensohnes dem Aufruhr ein Ziel setzt, so könnte man fast daran zweifeln, ob es sich wirklich um die Wehen bei der Geburt der messianischen Zeit (Hen 62⁴) handelt.

Auch die Schilderung des Gerichts ist ungeheuer einfach gehalten. Es fehlt die Ausmalung der Vernichtung der Mächtigen der Erde und der Engelwesen. Die Rechenschaftsablegung der einzelnen Menschen steht im Vordergrund des Interesses (Mt 25^{31—46}). Daneben wird vorausgesetzt, daß der Satan und sein Heer dem ewigen Feuer überantwortet werden (Mt 25⁴¹). Bei der Scheidung der Guten und der Bösen sind die Engel aus dem Gefolge des Menschensohnes tätig (Mt 13^{41—42}; 49—50; 25³¹).

Es fehlt auch jede Ausmalung der kommenden Herrlichkeit.

Sicherlich ist die Vereinfachung zum Teil eine Wirkung der verkürzten Perspektive, die mit der Ueberzeugung von der unmittelbaren Nähe der Ereignisse gegeben ist. Die spätprophetische, die danielisch-henochische und die spätjüdische Literatur berichten über Ereignisse, die in der Ferne erwartet oder, wenn man sie relativ nahe glaubt, von einem eigens dazu eingenommenen Standort in weiter Vergangenheit beobachtet werden. Dabei kommen die durcheinander und hintereinander

¹⁾ Der Psalter Salomos, der im übrigen das einfachste Bild der Drangsal entwirft, hat den Aufruhr der Heiden mit aller Energie festgehalten.

liegenden Ketten des Gebirges in ihrer Totalität und alle in gleicher Deutlichkeit zum Vorschein. Der Täufer und Jesus stehen am Fuße der ersten Anhöhen; die dahinterliegenden werden nur eben in ihren Spitzen sichtbar. Die Schriftsteller der Eschatologie liefern phantastische Relieffarten des zukünftigen Chaos. Sie aber predigen und geben die Eindrücke beim beginnenden Herausziehen der kommenden Zeit kund. Darum sind sie vor allem mit dem Vorereignis des Endes, dem Erscheinen des Kommen-Sollenden, und der Vorbereitung auf das Gericht beschäftigt.

Auch mit dem Hervorkehren der ethischen Gedanken ist der Zug zur Vereinfachung gegeben. Naturgemäß greifen der Täufer und Jesus aus den überlieferten Stoffen vorwiegend diejenigen Vorstellungen heraus, die sich mit der Idee der sittlichen Vereitung auf das Reich natürlich verbinden. Die andern fallen entweder zu Boden oder verbleiben unausgesprochen im Hintergrund.

Aber schließlich reichen die verkürzte Perspektive und der ethische Charakter der Erwartung zur Erklärung der Einfachheit der Eschatologie Jesu nicht aus. Sie ist in ihrer Art so tief und großzügig, daß sie zuletzt nur als Ergebnis des bewußten Gestaltens eines überlegenen, denkenden Geistes begriffen werden kann. Dem, der sie geschaffen hat, mußte ein klares Bewußtsein von dem Problem, das in dem Nebeneinander der prophetischen und danielischen Eschatologie vorlag, aufgegangen sein. Anders ist sein Schalten mit dem Stoff und die Sicherheit seiner Entscheide nicht zu verstehen.

Daß Jesus das gegebene Problem mit Schärfe erfaßt hat, beweist die Bezugsfrage an die Schriftgelehrten (Mt 12^{35—37}). Er gibt ihnen das Rätsel auf, wieso der Messias Sohn Davids sein und dabei eine so ganz andere und überragende Wesenheit besitzen könne, daß der Ahnherr ihn im Psalme seinen Herrn nennt.

Für die prophetische Eschatologie bestand dieses Problem nicht. Der Messias war ein Abkomme des großen Königs, nur mit besonderen Gaben ausgerüstet. In dem Maße als die Transzendenz der Vorstellungen zunahm, wurde der Herrscher der Endzeit ein Wesen, dem himmlischer Ursprung und Rang zukamen, wobei die Schwierigkeit seinen davidischen Ursprung festzuhalten in entsprechender Weise wuchs. Darum redet die spätere Eschatologie aller Schattierungen immer vom „Erscheinen“ und nie vom Geborenwerden des Gesalbten.

Auf die diesem Schweigen zugrunde liegende Antinomie hat Jesus es abgesehen. Nur einmal, im ganzen Verlaufe seiner Verkündigung, kommt er von sich aus auf eine theoretische Frage zu sprechen. Aber diese stellt dann auch den Angelpunkt des Problems

der Probleme dar. Von ihrer Lösung hängt es ab, ob die Synthese der prophetischen und danielischen Anschauung überhaupt möglich ist. Läßt sich nicht begreifen, wieso der transzendent gedachte Herrscher des kommenden Reiches zugleich eine irdische Geburt hat, so sind die beiden Vorstellungskreise überhaupt nicht miteinander in Einklang zu bringen. Da aber beide in der Schrift bezeugt sind, müssen sie in Harmonie zueinander stehen.

Die Erklärung, daß Jesus mit seiner Frage die Dogmatik der Schriftgelehrten aus der Schrift selber widerlegen und mit der Davidsohnschaft des Messias aufräumen wollte, ist eine durch nichts zu beweisende und nicht gerade scharfsinnige Auskunft der modernen Theologie. Sie wird aber immer noch als selbstverständlich vgetragen. Auf die seit 1901 zur Diskussion gestellte andere Auffassung wird nicht näher eingegangen¹⁾. Sie setzt ja die Möglichkeit voraus, daß Jesus an seine davidische Abstammung geglaubt habe, was mit dem wissenschaftlichen Geschichtsdogma unvereinbar ist.

Die Frage Jesu hat nur einen Sinn, wenn er damit eine Schwierigkeit aufdeckt, die die andern nicht zu lösen vermögen, während er den Schlüssel des Rätsels besitzt. Sie kann also nicht besagen wollen, daß der Messias nicht Davids Sohn sei, sondern nur daß dies zutrefte, trotz der Schwierigkeiten, die sich der Vollziehung der Vorstellung entgegenstellen. Wie kann derjenige, der nach Gott den höchsten Rang einnimmt und sogar über die Engel erhaben ist, ein Menschgeborener sein?

Jesus kleidet das Problem in eine exegetische Frage, weil er es im 110. Psalme, den er messianisch auslegt, in pointierter Fassung vorfindet. Wenn der Gesalbte vom großen König abstammt, so ist, nach patriarchalisch-orientalischer Vorstellung, nicht denkbar, wie er zu einem Rang kommen kann, der ihn über den Ahnherrn stellt und

¹⁾ So noch Wellhausen in der neuen Auflage seiner Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin. 2. Aufl. 1911. 176 S. „Mit der Widerlegung der Meinung, daß der Christus nach der Schrift der Sohn Davids sein müsse, scheint er (scil. Jesus) einen Einwand gegen die Möglichkeit zu widerlegen, daß er es selber sei.“

Die Auffassung, nach welcher Jesus in der aufgeworfenen Frage die Davidsohnschaft des Messias nicht in Abrede stellt, sondern nur eine von den Schriftgelehrten nicht gelöste Schwierigkeit in der Annahme derselben aufgreift, wurde erstmalig in meiner Studie „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis“ (Tübingen 1901. S. 65) vorgebracht und in der ersten Auflage der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906. S. 392 ff.) entwickelt.

Eine in der Hauptsache ähnliche Anschauung vertritt Fr. Spitta: „Streitfragen der Geschichte Jesu“. Göttingen 1907. 230 S. S. 144—172: „Davids Sohn und Herr.“

diesen von ihm als von seinem Herrn reden läßt. Mögen Titel und Herrschaft, die dem Abkömmling beigelegt werden, noch so überragend sein, so wird dadurch die genealogische Hierarchie nicht aufgehoben. Er ist seinem Vorfahr untergeben, nicht übergeordnet.

Wenn David trotzdem den Messias seinen Herrn nennt, so muß er das Unmögliche annehmen, daß das Deszendenzverhältnis außer Kraft gesetzt worden ist. Wie ist dies denkbar?

Die Rabbinen, denen Jesus die Frage vorlegte, blieben die Antwort schuldig. Auch der Verfasser der Apokalypse Esra hätte keine gewußt.

Eine Lösung ist nur möglich, wenn angenommen wird, daß die Existenz des Messias zuerst in einer irdischen Seinsweise verläuft, in der er aus Davids Geschlecht seinen Ursprung nimmt, sodann aber in eine überirdische übergeführt wird, wobei die mit der natürlichen Abstammung gegebenen Konsequenzen in Wegfall kommen. Also muß er am Ende der Tage, wenn dieser Aeon noch besteht, geboren werden und dann, beim Eintreten des kommenden Aeons, in das über Herrscher und Engel erhabene Wesen verwandelt werden. Dann kann der Mensch David ihn kraft des Ahnenverhältnisses, in Ansehung seiner irdischen Existenz, als seinen Sohn betrachten; wenn er aber von seinem Herrscher in der kommenden Welt redet, was der Fall ist, wenn er die Ueberwindung der Feinde des Messias weissagt, muß er ihn als seinen Herrn bezeichnen.

Diese Lösung liegt in der Richtung der Anschauung von dem absoluten Unterschied zwischen irdischer und messianischer Weltzeit, die auch in dem Ausspruch zutage tritt, daß Johannes der Täufer den höchsten Rang unter den Menschgeborenen einnehme und dabei dennoch dem Kleinsten im Himmelreich nicht an Würde gleichkomme (Mt 11 11).

So hat Jesus als einziger unter den damaligen Schriftgelehrten sich mit dem Zentralproblem, in dem alle Schwierigkeiten der damaligen eschatologischen Vorstellung zusammenliefen, zu beschäftigen gewagt. Er hat es erkannt und auf die einzig mögliche Weise gelöst. Dadurch erweist er sich der Nachwelt als der Größte der Rabbinen.

Daß er sich aber selber für den Nachkommen Davids hielt, der zum Herrn des Ahnherrn werden sollte, hat ihm das Schriftgelehrtentum nicht verziehen. Es berichtet nicht über die Kämpfe, die es mit ihm auszufechten hatte, und hat seinen Namen aus der Liste der Lehrer gestrichen.

Als man mit der schriftlichen Fixierung der Ueberlieferung der

Gesetzeslehrer begann, enthielt diese keine Nachricht über Jesus, die auf Kunde der Zeitgenossen zurückging. Diese Tatsache darf als sicher angenommen werden. Für das Schweigen ist wohl nicht der Haß allein verantwortlich zu machen. Die Kürze der Wirksamkeit des Nazareners, die Unterbrechung der Tradition durch die Zerstreuung der Rabbinen nach der Zerstörung Jerusalems und die Beschränkung des Interesses auf die Ueberlieferung der Dinge, die die Auslegung und das Gesetz betrafen, halfen mit, das Fehlen historischer Nachrichten begreiflich zu machen. Man bedenke, wie schlecht der Talmud selbst über die anerkannten Leuchten der Schriftgelehrsamkeit vor der Zerstörung Jerusalems unterrichtet ist.

Die talmudischen Stellen über Jesus — es sind dies etwa vierzig — können sämtlich nur als Produkte späterer Phantasie bewertet werden¹⁾. Diejenigen, die sie in Kurs setzten, haben nicht einmal von der Ueberlieferung der Evangelien Kenntnis genommen. Ueberdies sind die talmudischen Angaben auch unter sich gänzlich unzusammenhängend. An der einen oder der andern der Erzählungen läßt sich sogar erkennen, daß sie mit Jesus ursprünglich nichts zu tun hatten, sondern erst später auf ihn gedeutet wurden, weil der anstößige Inhalt dazu einlud.

Die Nachrichten sind so verworren, daß sie Jesum als Schüler des unter Alexander Jannai zu Beginn des letzten vorchristlichen Jahrhunderts lebenden Rabbi Josua ben Perachja und zugleich als Zeitgenossen des zu Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts lehrenden Rabbi Akiba ben Joseph ausgeben. Der

¹⁾ Für das Folgende siehe Heinrich Laible, Jesus Christus im Talmud. Berlin 1891. 96 S. In einem Anhang gibt Gustaf Dalman den Text der in Frage kommenden Stellen.

Bemerkt sei, daß diese Stellen in den neueren Talmudausgaben der Zensur zum Opfer gefallen sind. Die letzte, in der sie noch figurieren, ist die Amsterdamer von 1664. Die durch die römische Kirche durchgesetzte Streichung hatte den Erfolg, daß die Angaben über Jesus in den Sammlungen der Zensurlichen aufbewahrt wurden und zu besonderer Geltung kamen. Es handelt sich um ganz kurze Anekdoten und Seitenbemerkungen.

Das Werk von Herm. L. Straß, „Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben“ (1910. 128 S.) stellt eine Neubearbeitung der Studie von Laible dar. Die Darlegungen Laibles sind z. T. weggefallen; dafür sind die jüdischen Anschauungen über Jesus, die sich in der älteren christlichen Literatur finden, und die Stellen über die „Minim“ (Häretiker) aufgenommen worden.

H. L. Straß wurde 1848 zu Berlin geboren, wo er zurzeit als Professor der semitischen Sprachen tätig ist und zugleich die Herausgabe der Schriften des Institutum Judaicum besorgt. — Laible ist Religionslehrer in Rothenburg a. T.

letztere, ein Haupt der Schule zu Lydda (Lud) und begeisterter Anhänger Bar-Kochbas, des Messias im Aufbruch von 133—135 n. Chr., scheint sich in der Polemik gegen den falschen Messias Jesus hervorgetan zu haben; so erklärt es sich, daß in der späteren Ueberlieferung die Anschauung aufkommt, daß der unbotmäßige Lehrer sein Zeitgenosse gewesen und durch das Synedrium in Lydda durch List der geheimen Verleitung zum Götzendienst überführt und zu Tode gebracht worden sei.

Zu Rabbi Josua ben Perachja setzt die Ueberlieferung ihn in Beziehung, weil dieser bei den Verfolgungen der Gesetzeslehrer unter Alexander Jannai nach Aegypten geflohen sein soll. Da als ausgemacht galt, daß Jesus die Zauberei Aegyptens gekannt und geübt habe, lag es nahe, ihn diesem Rabbi als Schüler beizugeben und so seinen Aufenthalt in jenem Lande zu erklären. Auf der Rückkehr — wird weiter berichtet — wurde er von seinem Lehrer wegen einer unehrerbietigen Bemerkung über die Frau, die sie beherbergte, gebannt; als es ihm nicht gelang, die Lösung zu erwirken, ging er hin, richtete einen Ziegelstein auf und betete ihn an. Merkwürdiger Weise wird keines der vorausgesetzten Wunder beschrieben.

Von Aussprüchen Jesu werden nur zwei überliefert. Der eine besagt, daß auch Geld schändlicher Herkunft trotz Deut 23 19 (18) zum Bau am Tempel verwandt werden dürfe, wenn es sich um eine Grube zur Sammlung des Unrats handelt; der andere betrifft die Frage, ob eine Tochter zugleich mit dem Sohn erberechtigt ist.

Daß schon der Knabe Jesus gegen die Gesetzeslehrer unehrerbietig war, erklärt sich aus seiner Herkunft. Rabbi Akiba hat der Mutter das Geheimnis entrisen. Der Brautführer bei der Hochzeit ist sein Vater. Nach einer andern Stelle war der Verführer Panthera. Denselben Namen trug der römische Soldat, der nach Celsus die Maria zum Ehebruch verleitete. Fraglich bleibt, ob Celsus die Angabe aus jüdischen Kreisen übernommen hatte oder ob der Talmud ihn reproduziert. Es wäre möglich, daß „Sohn des Panthers“ als höhnende jüdische Bezeichnung für Jesus kursierte, die, weil dieses Tier dem Dionysos heilig war, „Sohn der Wollust“ bedeutete¹⁾.

¹⁾ Ueber diese Frage siehe Baible S. 20—26. Die Behauptung der unehelichen Herkunft Jesu ist eine naheliegende, unliebenswürdige Deutung der kirchlichen Lehre, daß Joseph nicht sein Vater war. Sie ist wohl zugleich in heidnischen und jüdischen Kreisen aufgekommen.

Rabbi Simon ben Azzai, ein Zeitgenosse Akibas, soll in den Trümmern des von Hadrian zerstörten Jerusalem ein „Buch der Genealogien“ gefunden haben, in dem zu lesen war, daß Jesus ein Bastard „von einem verheirateten Weibe“ war.

Interessant ist, daß Jesus im Talmud auch unter der Bezeichnung „Bileam“ geht.

Auf die Angaben des Talmud gehen die „Toldoth Jeschu“ zurück. Diese in den verschiedensten Textgestalten vorliegende jüdische „Geschichte Jesu“ dürfte in ihrer Urform dem beginnenden Mittelalter angehören. Der Erzählungskreis, den sie verarbeitet, ist aber viel älter und war teilweise schon Tertullian bekannt. Der älteste Druck stammt aus dem Jahre 1681 ¹⁾.

Die Anekdoten des Talmud und die Angaben der kanonischen und apokryphen Evangelien und der Apostelgeschichte werden mit Nachrichten aus der Kirchengeschichte zu einer phantastischen Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu und der Apostel vermoben. Als der Verführer auftrat, wird erzählt, „war die Herrschaft von ganz Israel in der Hand einer Frau, die hieß Helene“ ²⁾. Er behauptete der Messias zu sein, bezog die Worte der Propheten auf sich, tat Zeichen und Wunder und führte vor der erstaunten Königin einen Flug „zwischen Himmel und Erde“ aus. Die Schriftgelehrten stellten ihm den Juda Ischariota entgegen, welcher, wie er, den allen Zauber wirkenden geheimnisvollen Namen auf dem Grundstein im Allerheiligsten des Tempels gelesen hatte. Er flog noch über den „Messias“ hinaus, bis sie beide zu Boden fielen. Darauf ergriffen die Schriftgelehrten Jesus, verdeckten sein Haupt und ließen ihn weissagen, wer ihn geschlagen hatte. Als er es nicht vermochte, zogen sie die Folgerung daß er die Zauberkraft verloren habe. Seine Anhänger, dreihundert und zehn an der Zahl, befreiten ihn und brachten ihn nach Antiochia.

Als er zum Passahfest mit ihnen nach Jerusalem kam, wurde er ergriffen und ans Holz gehängt. Die Schriftgelehrten begruben ihn. Aber die Anhänger faßten den Plan, ihn zu stehlen, um jagen zu

Maria war nach dem Talmud „Flechterin von Frauenhaaren“; nach einer Stelle handelte sie auf dem Markte mit Hülsenfrüchten.

Der Talmud kennt nur fünf Apostel Jesu.

¹⁾ Ueber die Toldoth siehe Samuel Krauß, „Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen“. Berlin 1902. 308 S. — Der Verfasser gibt die hauptsächlichsten Texte des Werks und eine Geschichte seiner Entstehung und Verbreitung.

Voltaire (Histoire de l'Établissement du Christianisme. Cap. 6. Ed. 1785. B. 35. S. 260—261) glaubte, daß die Toldoth aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert stammten, sah aber den Inhalt in der Hauptsache für Fabel und Erdichtung an. — E. Häckel, in seinen „Welträtseln“ (1. Aufl.), will mit dem Talmud und den Toldoth Jesus von Panthera abstammen lassen.

²⁾ In der „Königin Helene“ sind nach Krauß drei Persönlichkeiten zusammengearbeitet: Salome Alexandra, die Gemahlin des Alexander Jannai; die Proselytin Helene von Adiabene; die Kaiserin Helene, Mutter Konstantins des Großen.

können, er sei in den Himmel gefahren. Juda der Gärtner, der davon erfuhr, kam ihnen zuvor; er holte den Leichnam bei Nacht und bestattete ihn in seinem Garten. Als das Grab leer befunden wurde, frohlockten die Jünger; die Schriftgelehrten waren bestürzt und die Königin war nahe daran gläubig zu werden. Da verriet Juda seine List und verkaufte den Leichnam, der dann durch die Straßen der Stadt vor die Herrscherin geschleift wurde.

Daß diese Schrift keine wertvollen alten Erinnerungen birgt, dürfte sicher sein.

Den Versuch, die buddhistische Welt zur Erklärung der Ueberslieferung von Jesus und seiner Lehre heranzuziehen, wurde in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts unternommen. Er ist aussichtslos, es sei denn, daß man sich mit dem Verfasser eines der modernsten romanhaften Leben-Jesu entschließt, Jesum zu den buddhistischen Priestern in die Lehre zu tun, wobei allerdings die sechs Jahre, die Monsieur Nicolas Notowitsch dafür ansetzt, das niedrigste Maß des zu absolvierenden Kurses darstellen dürften¹⁾. Reicht die Phantasie dazu nicht aus, so ist keine Möglichkeit gegeben, einen direkten Einfluß buddhistischer Ideen auf Jesu Denken nachzuweisen. Daß der Buddhismus irgendwie auf das Spätjudentum und so indirekt auf Jesus eingewirkt hat, ist an sich nicht unmöglich, wenn man buddhistische Einflüsse in der babylonischen und persischen Kultur anerkennt. Aber unbewiesen, unbeweisbar und undenkbar ist, daß Jesus zu dem Schöpferisch-Neuen, das in seiner Lehre zutage tritt, durch den Buddhismus angeregt worden sein soll. Man kommt in dieser Sache nie über die Konstatierung gewisser Analogien hinaus. Für die Parabeln Jesu haben Renan und Havet auf buddhistische Parallelen hingewiesen²⁾.

Wie wenig solche Analogien für den nüchternen Beobachter besagen, ergibt sich aus der Stellung, die ein Kenner wie Max Müller zur Frage einnimmt. „Daß überraschende Uebereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum vorhanden sind“, sagt er einmal³⁾, „läßt sich nicht leugnen; und ebenso muß zugegeben werden, daß der Buddhismus wenigstens vierhundert Jahre vor dem Christentum bestanden hat. Ich gehe sogar noch weiter und würde im höchsten Grade dankbar sein, wenn mir jemand die historischen Kanäle aufweisen wollte, durch die der Buddhismus das alte Christentum beeinflusst hätte. Ich habe mein Leben lang nach solchen Kanälen gesucht, aber bis jetzt habe

¹⁾ La vie inconnue de Jésus-Christ par Nicolas Notowitsch. Paris 1894.

²⁾ Siehe Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. 2. Aufl. 1899. S. 173–182.

³⁾ Max Müller in „India what can it teach us?“ London 1883. S. 279.

(Deutsch von Capeller. Indien 1884. S. 243.)

ich keine gefunden. Was ich gefunden habe ist dies, daß für manche der überraschendsten Übereinstimmungen geschichtliche Antezedenzen auf beiden Seiten vorhanden sind; und sobald wir diese Antezedenzen kennen, sind die Übereinstimmungen weit weniger überraschend."

Ein Jahr bevor Max Müller seinen Eindruck so formulierte, hatte Rudolf Seydel versucht, die konstatierten Übereinstimmungen aus der Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus zu erklären¹⁾. Er unterscheidet drei Hauptklassen in den Analogien:

1. solche, deren Vergleichspunkte ohne Schwierigkeit aus beiderseits vorhandenen gleichen Entstehungsquellen und Veranlassungen erklärbar sind;

2. solche, die eine so spezielle und unerwartete Übereinstimmung aufweisen, daß die Erklärung aus parallel wirkenden gleichen Ursachen zu künstlich erscheint, dagegen eine Abhängigkeit des einen Teiles vom andern sich als das naturgemäß Anzunehmende empfiehlt;

3. solche, bei denen nur auf der einen Seite sich eine Entstehungsursache innerhalb des eigenen Religionsgebietes annehmen läßt oder wenigstens auf ihr leichter denken läßt als auf der andern, sodaß die auf dieser Seite zurückbleibende Unverständlichkeit des Phänomens die Entstehungsquelle auf jener ersten Seite suchen heißt.

Diese letzte Klasse verlangt, daß die Analogie literarisch erklärt werde. Darum postuliert Seydel neben Armatthäus und Arlukas noch eine dritte Quelle, „ein poetisch-apokalyptisches Evangelium frühesten Zeit, welches seinen christlichen Stoff, in edelster Reinigung und Heiligung das Vorgefundene der fremden verwandten Literatur gleichsam durch eine Wiedergeburt aus dem christlichen Geiste umschaffend, in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus spannte“. Matthäus und Lukas folgen diesem poetischen Evangelium, besonders Lukas, bis zu dem Punkt, wo die historischen Quellen reicher fließen und Armarkus

¹⁾ Rudolf Seydel, Professor an der Universität Leipzig, „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise“. Leipzig 1882. 337 S. — Von demselben: „Buddha und Christus.“ Deutsche Bücherei Nr. 33. Breslau, Schottländer, 1884. — „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien.“ 2. Aufl. Weimar 1897. (Von dem Sohne des inzwischen verstorbenen Verfassers besorgt.) 129 S.

Zu dieser Frage siehe auch „Van den Bergh van Gyfinga. Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen.“ Göttingen 1904. 104 S. 2. Aufl. 1909. — Eine eingehende Kritik der Behauptungen von Seydel und Van den Bergh bietet Karl Clemen. „Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments.“ Gießen 1909. 301 S. Die prinzipielle Ablehnung wird S. 25—29 begründet. — Karl Clemen, geboren 1865 zu Sommerfeld, ist zur Zeit Professor der Religionsgeschichte an der philosophischen Fakultät zu Bonn.

ihre Erzählung zu beherrschen anfängt. Aber auch in späteren Partien macht sich der Einfluß der dichterischen Quelle, die dann als selbständige Schrift verloren ging, noch geltend.

Den Hauptanhaltspunkt für seine Hypothese, wenn man eine bloße Vermutung als solche bezeichnen kann, findet Seydel in der Vorgeschichte des Lukas. Nun ist es ja an sich gar nicht unmöglich, daß bei der Entstehung der mythischen Vorgeschichte buddhistische Legenden, die in irgend einer Form Allgemeingut des Orients geworden waren, mehr oder weniger mitgewirkt haben. Wer aber kennt die Gesetze der schaffenden Tradition? Wer kennt den Lauf der Winde, die Samenkörner über Länder und Meere tragen?

Im allgemeinen kann man sagen, daß Seydel die Hypothese, die er vertritt, tatsächlich widerlegt. Wenn das von ihm beigebrachte Material alles ist, was auf Beziehung zwischen Buddhismus und Christentum hinweist, so ist man berechtigt, mit der Anerkennung eines buddhistischen Urevangeliums zu warten, bis neue Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht worden sind. Das hindert die theosophischen Lebens Jesu nicht, fort und fort ihren Honig aus Seydels klassischem Werke zu saugen. Seydel selbst hat sich ihnen ausgeliefert, indem er sich von der falschen Gleichsetzung der buddhistischen mit der spätjüdischen Eschatologie nicht frei gehalten hat.

Sehr entschieden bemerkt Eduard von Hartmann in der zweiten Ausgabe seines Werkes „Das Christentum des Neuen Testaments“ (1905), daß es sich bei dem Verhältnis Jesu zu Buddha nie um Entlehnung, weder in der Lehre noch in der späteren Gestaltung der Lebensgeschichte, sondern nur um Parallelismus der Mythenbildung handeln könne.

XVIII. Die Leben-Jesu-Forschung an der Jahrhundertwende.

- Oskar Holtmann.** Das Leben Jesu. Tübingen 1901. 417 S.
Das Messianitätsbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung. (Vortrag.) 1902. 26 S. (Gegen Brede.)
War Jesus Götterkaiser? Tübingen 1903. 139 S.
- Paul Wilhelm Schmidt.** Die Geschichte Jesu. Freiburg 1899. 175 S. Die Geschichte Jesu. Erläutert. Mit drei Karten von Prof. R. Furrer (Zürich). Tübingen 1904. 414 S.
- Otto Schmiedel.** Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1902. 71 S. 2. Aufl. 1906. — Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. (Vortrag.) Leipzig 1906. 31 S.
- Hermann Freiherr von Soden.** Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu. (Ferienkursvorträge.) Berlin 1904. 111 S.
- Gustav Grenff.** Hülligenlei. Berlin 1905. S. 462—593: „Die Handschrift.“
- Otto Pfeiderer.** Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 2. Aufl. Berlin 1902. I. Bd. 696 S.
Die Entstehung des Christentums. München 1905. 255 S.
- Albert Kalthoff.** Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. Leipzig 1902. 87 S.
Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Leipzig 1904. 155 S.
- Eduard von Hartmann.** Das Christentum des Neuen Testaments. 2., umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion. Sachsa im Harz 1905. 311 S.
- De Jonge.** Jeschuah. Der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes. Berlin 1904. 112 S.
- Moritz Friedländer.** Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. 380 S.
- Wolfgang Kirchbach.** Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien. Berlin 1897. 248 S. 2., stark vermehrte und verbesserte Auflage. 1902. 339 S.
- Albert Dulk.** Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt. Erster Teil 1884. 395 S. Zweiter Teil 1885. 302 S.
- Paul de Réglé.** Jesus von Nazareth. Deutsch von A. Just. Leipzig 1894. 435 S.
- Ernest Bosc.** La vie ésotérique de Jésus de Nazareth et les origines orientales du Christianisme. Paris 1902.
- Emil Rasmussen.** Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie. Leipzig 1905. 167 S.
- Hermann Werner.** Die psychische Gesundheit Jesu. Großlichterfelde-Berlin 1908. 64 S.

Eine umfangreiche, wenn auch nicht ganz vollständige Uebersicht über die Leben-Jesu bietet der seit 1881 erscheinende „Theologische Jahresbericht“. In dem vorliegenden Kapitel werden die bis etwa 1906 erschienenen Werke behandelt.

Das ideale Leben-Jesu des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts ist das ungeschriebene von Heinrich Julius Holzmann. Man erhält es, wenn man seinen Synoptikerkommentar und seine neutestamentliche Theologie ineinanderliest¹⁾. Ideal ist es, weil es ungeschrieben ist, nur in der Idee des Lesers, durch dessen mitschaffende Phantasie, entsteht, und auch dann nur in ganz allgemeinen Umrissen. Holzmann bietet einen Aufriß der öffentlichen Tätigkeit, kritisch bearbeitetes Detail und eine umfassende Darstellung der Lehre Jesu. Er liefert also den Plan und das behauene Material. Damit soll jeder den Bau aufführen, wie er es für gut hält und zu verantworten vermag. Den Zement und den Kalk stellt ihm Holzmann nicht; jeder sehe selber zu, wie er die Lehre und das Leben, und in beiden wieder die Einzelheiten, zusammenbringe.

Man erinnere sich, daß auch Weiße, der andere Begründer der Markushypothese, darauf verzichtete ein Leben-Jesu zu schreiben, weil ihm die Einfügung des Details in den Grundplan zu schwierig, ja unmöglich erschien. In diesem Bescheiden liegt seine und Holzmanns Größe. So endigt die Markushypothese, womit sie begonnen hat: mit einem gewissen historischen Skeptizismus²⁾.

¹⁾ Heinrich Julius Holzmann, Handkommentar. Die Synoptiker. 1. Aufl. 1889; 3. Aufl. 1901. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1896. I. Bd.

²⁾ Die katholische Leben-Jesu-Forschung ist bis auf den heutigen Tag von allem Skeptizismus frei geblieben. Das liegt daran, daß sie im Prinzip auf vorstraußischem Standpunkt stehen geblieben ist und weder in der Wunderfrage noch in der johanneischen Frage bis ans Ende der historischen Erwägungen gehen darf, naturgemäß aber dann auch darauf verzichtet, die großen historischen Probleme zu rekonstruieren und zu erörtern.

Von deutschen katholischen Leben-Jesu seien genannt:

Joh. Nep. Sepp, Das Leben Jesu Christi. Regensburg 1843—46. 7 Bde. 2. Aufl. 1853—62. — Peter Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu. Freiburg 1874—75. Etwa 1200 S. — Joseph Grimm, Das Leben Jesu. Würzburg. 2. Aufl. 1890—1903. 6 Bde. — Richard von Kralik, Jesu Leben und Werk. Kempten-München 1904. 481 S. — W. Capitaine, Jesus von Nazareth. Regensburg 1905. 192 S.

Wie eng die Grenzen sind, innerhalb deren sich die katholische Leben-Jesu-Forschung, auch die, welche es wissenschaftlich ernst nimmt, bewegen muß, ersieht man aus Hermann Schells „Christus“ (Mainz 1903. 152 S.). Nach den zweiundvierzig Fragen, die die Darstellung einleiten, sollte man meinen, der Verfasser wäre sich der Tragweite aller historischen Probleme des Lebens Jesu bewußt und wollte darauf antworten. Er tut es aber nicht, sondern versällt mehr und mehr in die Rolle des Apologeten, der weder die Wunderfrage noch

Die Unterführer freilich lassen sich durch die Stimmung im Hauptquartier nicht beirren. Sie handeln. Das ist ihr Recht, und darin besteht ihre Bedeutung. Indem sie die Positionen dennoch zu nehmen suchen und dabei scheitern, erbringen sie den tatsächlichen Beweis, daß die vom Generalstab ausgearbeiteten Direktiven undurchführbar sind, und lassen erkennen, warum sie es sind und worauf es in der neu zu schaffenden Taktik ankommt.

Das Verdienst, ein in seiner Art hervorragendes, streng wissenschaftliches und doch von vornherein verfehltes Leben-Jesu geschrieben zu haben, kommt Oskar Holzmann zu¹⁾. Er hat volles Vertrauen

die johanneische Frage entschieden zu stellen wagt, sondern sich und dem Leser mit geistreichen Ueberschriften über alle Schwierigkeiten hinaushilft, sodaß sich zuletzt sein Leben-Jesu fast wie der Text zu den neunundachtzig Abbildungen, die das Buch schmücken und die Lektüre erschweren, ausnimmt.

In Frankreich rief Renan's Werk eine ganze katholische Leben-Jesu-Literatur hervor. Dazu gehören:

Louis Veuillot, *La vie de notre Seigneur Jésus-Christ*. Paris 1864. 509 S. Deutsch von Waldeyer. Köln-Neuß 1864. 573 S. — H. Wallon, *Vie de notre Seigneur Jésus Christ*. Paris 1865. 355 S. — Besonders günstiges Aufsehen erregte: *Le Père Didon, de l'ordre des frères Prêcheurs. Jésus-Christ*. Paris 1891. 2 Bde. I. Bd. 483 S. II. Bd. 469 S. Die deutsche Uebersetzung ist vom Jahre 1895. — In demselben Jahr erschienen: eine neue Auflage des „Bittern Leidens“ von Katharina Emmerich, die wohlfeile Volksausgabe der Uebersetzung des Lebens Jesu von Renan, und die 8. Aufl. des Strauß'schen Lebens Jesu fürs deutsche Volk. — Aus der vorgedruckten Approbation des Lebens Jesu von Didon: „Wenn der Verfasser manchmal die Sprache seiner Gegner redet, merkt man alsbald, daß er es darauf abgesehen hat, sie auf ihrem eigenen Boden zu schlagen, was ihm besonders gelingt, wenn er gegen ihre apriorischen gottlosen Theorien die positiven Argumente der Geschichte sprechen läßt.“ — Das Ganze ist geschickt geschrieben, aber ohne einen Funken von Verständnis für die historischen Fragen.

Das trostlos geistlose Leben-Jesu von Monseigneur Le Camus sei nur angeführt, weil H. J. Holzmann (*Deutsche Literaturzeitung* 1906. Nr. 38. S. 2359) seine Erwähnung in der ersten Auflage der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung vermißt, wodurch das Vorurteil erweckt werden könnte, als ob ihm irgendwelche wissenschaftliche Bedeutung zukäme. Leo XIII. lobt das Buch in einem vorgedruckten Briefe. Anno 1887 zum ersten Male erschienen, wurde es 1907 zum sechsten Male (3 B. 482, 518 und 533 S.) ausgegeben.

Der Modernist Alfred Loisy (*Le quatrième évangile*. Paris 1903. 960 S.), sieht in der johanneischen Frage klar und verneint eine johanneische Tradition. Was das aber im katholischen Lager bedeutet, konnte man aus der Aufregung, die das Buch hervorrief, und seiner ausdrücklichen Verurteilung erkennen.

Siehe auch von demselben: *Évangélisme und Kirche* (Deutsch. München 1904. 189 S.), wo Loisy zum Teil treffende historische Gesichtspunkte gegen Harnack's Wesen des Christentums geltend macht.

¹⁾ Oskar Holzmann, Professor der Theologie zu Gießen, ist 1859 zu Stutt-

zum Markusplan und sieht seine Aufgabe darin, die sämtlichen Herrenworte in dieses Schema einzufügen, zu zeigen „was in jeden Zeitabschnitt der Predigt Jesu gehören kann, und was nicht“. Sein Verfahren besteht darin, daß er die natürlichen Anziehungskräfte der im Markustext entscheidenden Stellen frei spielen läßt, sodaß sich die andern gleichartigen aus ihren natürlichen Zusammenhängen herauslösen und sich um die Grundstelle gruppieren.

Zum Exempel: Die Diskussion mit den jerusalemischen Schriftgelehrten über die satanische Wunderkraft, Mt 3^{22—30}, soll zeitlich und sachlich der Periode von Mt 7 angehören, die mit den Streitigkeiten über Menschenfrazungen erfüllt ist und dazu führt, daß Jesus „notgedrungen flieht“; die Wehe über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (Mt 11^{21—23}), die zwar jetzt in der Würdigungsrede über den Täufer figurieren und demnach zur Zeit der Aussendung gesprochen wären, werden durch dieselbe Anziehungskraft in die Nähe von Mt 7 gezogen und sollen „die Stimmung beim Weggang Jesu von den bisherigen Wirkungsstätten sehr deutlich aussprechen“; das Wort Mt 7⁶, daß man das Heilige den Hunden nicht geben und die Perlen nicht vor die Säue werfen soll, gehört nicht in die Bergpredigt, sondern in die Zeit, wo Jesus, nach Cäsarea Philippi, den Jüngern verbietet sein Messianitätsgeheimnis dem Volke preiszugeben; Jesu Fluch über den Feigenbaum, daß dieser nun dem Besitzer, der vielleicht ein armer Mann war, keine Frucht mehr bringt, läßt sich zusammenstellen mit dem am Abend vorher, bei der Verschwendung der Salbe, gesprochenen „Arme habt ihr allezeit“, sofern Jesus „gerade jetzt, da er dem Tode mit klarem Bewußtsein entgegengeht, auch seinen Wert fühlt“ und sich mit einem „es schadet nichts“ darüber hinwegsetzt, „daß um feinetwillen den Armen auch einmal etwas entzogen ist“¹⁾.

gart geboren. — Einen Abriss seiner Auffassung des Lebens-Jesu bietet er in der kleinen Schrift „Christus“. Leipzig 1907. 148 S.

Als das klassisch liberale englische Leben-Jesu sei T. Seeley's „Ecce homo“ genannt. 1. Aufl. London 1866; deutsch 1867. Letzte Ausgabe London 1908 mit einem Vorwort von Oliver Lodge.

Eine Reihe der modern-liberalen deutschen Leben-Jesu wurden ins Englische übertragen; die am meisten popularisierenden Werte wurden dieser Ehre gewöhnlich am ehesten gewürdigt.

¹⁾ Man wird durch diese Reflexion unwillkürlich an die alten rationalistischen Leben-Jesu erinnert, die sich darüber auslassen, daß Jesus die braven Leute vom Lande der Gerasener geschädigt habe, indem er ihre Säue der Heilung der Tobfächtigen opferte. Auch sonst taucht in diesen allermodernsten Leben-Jesu viel altes rationalistisches Gut wieder auf, wie es eben bei der beiden gemeinsamen gewaltsamen Ausdeutung des Details nicht anders möglich ist. Nach Oskar Holtzmann hat dann der dürre Feigenbaum noch eine symbolische Bedeutung:

So viel Versekungen und neue Zusammenhänge, so viele innere und äußere Bergewaltigungen des Textes.

Ein weiteres Verdienst der Arbeit Oskar Holzmanns besteht darin, daß sie uns zeigt, was alles an über den Text hinausgehendem Wissen erforderlich ist, um die modern interpretierte Markushypothese zu einem Leben-Jesu auszubauen. Zu diesem Wissen gehört, daß die Streitreden über die Reinheitsgebote, Mt 7, die Bevölkerung in die Lage brachten „zwischen der alten und neuen Religion zu wählen“, wobei es dann nicht Wunder nehmen kann, daß die Menge „sich von Jesus abkehrte“.

Wo steht aber, daß es sich um alte und neue „Religion“ handelte? Die Jünger haben es sicher nicht so verstanden, wie ihr Verhalten nach Jesu Tode und die Petrusreden in der Apostelgeschichte zeigen. Wo steht, daß das Volk sich von Jesus abwandte? Mt 7¹⁷ und ²⁴ wird nur berichtet, daß Jesus das Volk verließ, und Mt 7³³ ist derselbe „Haufe“ noch beisammen, als Jesus aus der Holzmannschen „Verbannung“ zurückkehrt.

Oskar Holzmann behauptet nicht zu wissen, wie groß das Gefolge war, welches Jesum nach Norden begleitete, und will annehmen, daß noch andere, außer den Zwölfen, seine Verbannung teilten. Die Evangelisten sagen aber klärlieh, daß es nur die μαθηταί, d. h. die Zwölfe, waren. Die Notwendigkeit dieses über die Texte hinausgehenden Wissens wird alsbald klar. Gleich nach dem Petrusbekenntnis zu Cäsarea Philippi ruft Jesus die „Menge“, Mt 8³⁴, und redet ihr vom Leiden und von der Kreuzesnachfolge. Diese „Menge“ soll nun „die ganze Schar der Begleitung Jesu sein“, „wozu ja nicht bloß die zwölf von Jesus einst ausgesandten Männer, sondern noch manche andere“ gehörten. Das über den Text hinausgehende Wissen ist also von einer Schwierigkeit im Text gefordert.

Wieso sind aber die Begleiter in der Verbannung, die vorher von der „Menge“ übrig geblieben waren, wieder selbst eine Menge, die „Menge“ von vorher? Wäre es nicht besser einzugestehen, daß wir nicht wissen, wie nun, auf heidnischem Boden, plötzlich eine Menge, wie aus dem Boden gewachsen, bei Jesus auftaucht, bis Mt 9³⁰ in seiner Umgebung ist, und dann wieder ebenso geheimnisvoll von der Erde verschlungen wird, damit der Herr mit den Zwölfen allein nach Galiläa und Jerusalem aufbrechen kann?

Oskar Holzmann weiß ferner, daß für Petrus Mut dazu gehörte Jesum als Messias zu begrüßen, da der „Flüchtling, der mit seiner er ist „eine Jesu von Gott gegebene Bürgschaft, daß auch bei dem großen Werke seines Lebens sein Glaube nicht zu Schanden werden wird“.

kleinen Schar auf heidnischem Boden umherirrte", so schlecht „zu dem Gesamtbild stimmte, das man sich von dem Kommen des Messias machte". Ebenso ist ihm bekannt, daß in dem Augenblick des Petrusbekenntnisses „das Christentum eine fertige Größe war", sofern nun „eine vom Judentum ausgeschiedene, um ein neues Ideal gesammelte Gemeinde bestand". Diese „Gemeinde" kommt in der Folge noch öfters vor. In den Berichten steht aber nichts davon: sie kennen nur die Zwölf und das Volk.

Oskar Holzmanns Wissen erstreckt sich sogar auf die in den Evangelien nicht berichteten Unterredungen. Nach Cäsarea Philippi sind die Jünger, ihm zufolge, von zwei Fragen bewegt: „Woher weiß Jesus, daß er der Messias ist?" und „Was wird nun das weitere Schicksal dieses Messias sein?" Der Herr hat ihnen beide Fragen beantwortet; er hat ihnen jetzt von seiner Taufe gesprochen und „ohne Zweifel in unmittelbarem Anschluß daran" die Versuchung in der Wüste erzählt, bei der er sich die Bahn, die er als Messias betreten wollte, vorgezeichnet hatte.

Von der Verklärung weiß Oskar Holzmann, „daß sie nur die Schilderung des inneren Erlebnisses der Jünger während des äußeren Vorganges des Petrusbekenntnisses" ist.

Wie kommt dann aber Markus dazu, jene Szene ausdrücklich zu datieren und sie, Mk 9 2, sechs Tage nach der Rede Jesu von der Kreuzesnachfolge anzusetzen? Aber die Zeitangaben der Texte existieren eben nicht, wenn die moderne Markushypothese Sachordnung braucht. Die Notiz des Lukas gar, daß die Verklärung acht Tage nach der Rede von der Kreuzesnachfolge statt hatte, wird durch folgende Bemerkung aus der Welt geschafft: „Bei diesem letzteren Ansatz ist jedenfalls die Rücksicht auf die gottesdienstliche Verwendung der evangelischen Erzählungen maßgebend gewesen: die Perikope von der Verklärung sollte im Sonntagsgottesdienst verlesen werden, nachdem am Sonntag zuvor das Bekenntnis des Petrus verlesen worden war." Woher weiß denn Oskar Holzmann plötzlich etwas über die sonntägliche Perikopenordnung zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums?

Aus derselben Quelle stammt wohl des Verfassers Wissen um die fortschreitende Entwicklung des Leidensgedankens in Jesu Bewußtsein. „Nach dem Petrusbekenntnisse bei Cäsarea Philippi", führt er aus, „war Jesu noch sein Tod nur der notwendige Durchgangspunkt zur künftigen Herrlichkeit; in dem Gespräche, das sich an die Bitte der Zebaiden anknüpfte, erscheint der Tod Jesu bereits als das Mittel, um vielen den Tod zu ersparen, sofern eben sein Tod das Gottesreich ermöglicht. Jetzt bei der Abendmahlseinsetzung betrachtet Jesus sein

unmittelbar bevorstehendes Todesgeschick als die wertvolle Tat, durch die seiner Gemeinde die Güter des Neuen Bundes, Sündenvergebung und Sündenüberwindung, dauernd geschenkt werden. Man sieht, wie Jesus sich selbst immer mehr mit dem Gedanken an seinen Tod vertraut gemacht hat und ihn immer tiefer zu deuten wußte.“

Wer weniger gut in den Gedanken Jesu, aber unbefangener und ungezwungener im Markustext zu lesen versteht, wird nur konstatieren können, daß der Herr schon Mk 10⁴⁵ von seinem Tod als einer Sühne, nicht als von einer Todesersparung für andere spricht, und daß er es beim Abendmahl nicht mit seiner „Gemeinde“, sondern immer noch mit den unerklärlichen „Vielen“, die auch Mk 10⁴⁵ vorkommen, zu tun hat. Was er bei der ersten Leidensverkündigung, nach dem Petrusbekenntnis, über die Bedeutung seines Todes gedacht hat, gestehe man nicht zu wissen und hüte sich vor der Erbsünde der Theologie: *argumenta e silentio*, wenn es Vorteil bringt, zum Range positiver Wirklichkeiten zu erheben.

Liegt nicht eine gewisse Ironie darin, daß gerade die Anwendung der natürlichen Psychologie auf Jesus ein derartiges übergeschichtliches Geheimwissen zum Resultat hat? Bahrdt und Venturini haben kaum mehr zu den Texten hinzugedacht als manche modernen Leben-Jesu, und die Annahme der geheimen Gesellschaft, sofern sie das äußerlich Unerklärliche in der Aufeinanderfolge der Ereignisse und im Handeln Jesu anerkennt und respektiert, war in manchem historischer als die psychologischen Verbindungen, welche die modernisierenden Darstellungen aufzeigen, ohne dafür irgend welche Anhaltspunkte im Text zu haben.

Zuletzt zerstört dieses geschichtliche Supplementärwissen die Geschichtlichkeit der elementarsten Perikopen. Oskar Holzmann wagt die Vermutung, daß die Heilung des Blinden zu Jericho „als eine sinnbildliche Darstellung der Bekehrung des Zacchäus aufzufassen sei“, die nur bei Lukas erhalten ist! Damit setzt der Vertreter der Markushypothese die Episode, auf welche der Evangelist den begeisterten Einzug in Jerusalem gründet, außer Kraft, ganz davon zu schweigen, daß Lukas von einer „Bekehrung“ des Zacchäus nichts zu berichten weiß, sondern nur, daß sich Jesus bei ihm zu Gast geladen hat und er ihm freundlich willfahrt habe.

Wenn dieses fast alexandrinische Symbolisieren noch über alle Schwierigkeiten hinweghülfe und zur Lösung der Grundfrage, wie nämlich das gegenwärtige und das zukünftige Reich, der gegenwärtige und der zukünftige Messias nebeneinander bestehen konnten, etwas beitrüge! Oskar Holzmann betont den eschatologischen Charakter der

Reichspredigt Jesu mit Nachdruck und nimmt an, daß es jedenfalls anfangs den Hörern durchaus ferne lag, Jesum, den Prediger über den Messias, für den Messias selbst zu halten. Dennoch ist er der Meinung, daß das Reich in gewisser Weise mit Jesus schon gegenwärtig gegeben war, daß Petrus und die Jünger ihn, die Volksanschauung überwindend, als Messias erkannt haben, daß diese Erkenntnis an sich auch dem Volk hätte erschwänglich sein können und dann „als der mächtigste Sporn zur Umkehr von falschen Wegen“ hätte wirken müssen, und „daß Jesus, zur Zeit seines Einzugs in Jerusalem, in Jes 62 ¹¹) die unmittelbare Aufforderung gefunden zu haben scheint, Jerusalem gegenüber seine Messianität nicht zu verschweigen“.

Wenn nun aber Jesus als Messias einzog, mußte er nachher auch als solcher auftreten, und die ganze Diskussion würde sich notgedrungen um seine angemessene Würde gedreht haben. Dies war aber nicht der Fall. Nach Holzmann entnahmen die Hörer aus der christologischen Meisterfrage, Mt 12 ^{35—37}, nur das eine, „daß Jesus an der Hand der Schrift deutlich machte, daß der Messias in Wahrheit nicht der Sohn Davids sei“ ²⁾.

Wie ist aber dann zu erklären, daß die messianische Begeisterung des Volkes nicht zu einer messianischen Redeschlacht führte, obwohl Jesus „von Anfang an in Jerusalem als Messias auftrat“? Dieser Schwierigkeit scheint O. Holzmann einmal in einer Anmerkung vorbeugen zu wollen, wenn er sagt: „Wir haben auch gar kein Zeugnis dafür, daß Jesus von solchen, die nicht dem engsten Jüngerkreise angehörten, selbst bei dem letzten Aufenthalte in Jerusalem als Messias anerkannt worden wäre. Die Wiederholung des Rufs der Jünger durch die Kinder, Mt 21 ¹⁵ und ¹⁶, kann dafür kaum in Betracht kommen.“ Danach wäre also Jesus als Messias in Jerusalem eingezogen, aber außer den Jüngern und einigen Kindern hätte niemand den Einzug als messianisch aufgefaßt und anerkannt! Nun berichtet aber Markus, daß viele ihre Kleider auf den Weg breiteten, andere Zweige von den Bäumen hieben, und daß das Volk, das voranging und nachfolgte, Hosanna rief. Diese Markusdarstellung muß also für einen Augenblick ausgeschaltet werden, damit das Leben-Jesu der modernen Markushypothese nicht in Not kommt.

¹⁾ Jes 62 ¹¹: „Saget der Tochter Zion: fürwahr dein Heil kommt herbei.“

²⁾ „Für Jesus selbst“, führt Oskar Holzmann aus, „bedeutet dieser Fund — gemeint ist die in Ps 110 ¹ entdeckte Antinomie — „die Beseitigung eines immerhin möglichen Zweifels. Hätte er wirklich von seiner Abstammung aus dem Hause David gewußt, so hätte er gewiß nicht einen Zweifel an der Abstammung des Messias aus diesem Hause vor der großen Menge laut werden lassen.“

Man sehe in dem Nachweis des übernatürlichen Wissens und der Widersprüche dieses Lebens Jesu keine Kritik, sondern vielmehr ein Aufzeigen der Verdienste der Darstellung O. Holzmanns¹⁾. Er hat das letzte große Leben-Jesu — das einzig vollständige, welches die Markushypothese hervorgebracht hat — geschrieben und will die Behauptungen, die er nach dem Grundschema jener Auffassung aufstellen muß, auch wissenschaftlich begründen, wobei sich allerdings ergibt, daß er die Zusammenhänge an den entscheidenden Stellen nur durch Vergewaltigung oder gar Aufhebung des Markustextes durch die Markushypothese aufrecht erhalten kann.

Diese Verdienste kommen den andern modernen Leben-Jesu, denen derselbe Typus zugrunde liegt, nicht in demselben Maße zu. Es sind kurzgefaßte, zum Teil aus Vorträgen erwachsene Darstellungen, die in ihrer Knappheit vielleicht lebendiger und überzeugender wirken als Oskar Holzmanns Werk, die aber das voraussetzen, was er noch begründen zu müssen glaubt. P. W. Schmidts²⁾ Geschichte Jesu, 1899, ein literarisches Kunstwerk, wie die Theologie der letzten Jahrzehnte

¹⁾ Oskar Holzmanns Schrift „War Jesus Ekstatischer?“ (Tübingen 1903. 139 S.) ist in Wirklichkeit ein neues ausgearbeitetes Leben-Jesu. Indem er durch die Betonung des Ekstatischen mit dem „Natürlichen“ in Jesu Leben und Lehre bricht, nähert er sich in demselben Maße der eschatologischen Auffassung, nur daß er nun den Begriff des Ekstatischen viel zu weit faßt und darunter gewissermaßen alles eschatologische Denken und Reden Jesu subsumiert. „Ekstatisch“, führt er aus, „ist die Ueberzeugung vom baldigen Zusammenbruch der bestehenden Verhältnisse.“

Zugleich dient nun die Ekstase dazu, Jesum sich des eschatologischen Reiches als eines gegenwärtigen bewußt werden zu lassen. „Der Glaube, daß im eigenen Wirken das Gottesreich sich schon anbahne, und die Zusicherung des Gottesreiches an einzelne: das mochte und mußte für ekstatisch gelten.“ Was also Bouffet durch den Begriff der Paradoxie zusammenbringt, verbindet O. Holzmann durch die Annahme des Ekstatischen.

Das heißt aber mit dem Wort „ekstatisch“ Zweideutigkeit treiben. Die Ekstase, im gewöhnlichen Verständnis, ist ein abnormer, vorübergehender überreizter Zustand, wo für ein Subjekt das natürliche Gefühls- und Denkvermögen und zugleich alle äußeren Eindrücke nicht mehr existieren, sondern durch eine seelische Erregung und Aktivität aufgehoben sind.

Ekstatischer war Jesus etwa bei der Taufe und vielleicht bei der Verkündigung. Was aber Oskar Holzmann gewissermaßen als bleibende Ekstase anführt, ist mehr eschatologische idée fixe. Mit Eschatologie hat Ekstase an sich nichts zu tun. Man konnte Eschatologischer sein, ohne Ekstatischer zu sein, und Ekstatischer, ohne sich mit Eschatologie zu befassen.

Philo erkennt der Ekstase in seinem religiösen Leben eine große Bedeutung zu: die Eschatologie beschäftigte ihn nicht oder kaum.

²⁾ P. W. Schmidt, zurzeit Professor in Basel, ist geboren zu Berlin, 1845. — Die neueste Auflage der „Geschichte Jesu“ erschien 1909.

deren wenig aufzuweisen hat, verhält sich rein erzählend. Die 1904 erschienene „Erklärung“, welche die Fundamentierung der Darstellung bringen will, handelt von den Quellen, vom Gottesreich, vom Menschensohn und vom Gesetz, zieht Vorteil aus den Abschwächungen des eschatologischen Standpunktes, die sich in der zweiten Ausgabe der „Predigt Jesu“ von Johannes Weiß finden, läßt aber im übrigen die Schwierigkeiten der Konstruktion der öffentlichen Tätigkeit Jesu nicht genug in Sicht treten.

Die Schrift Otto Schmiedels „Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung“ löst das Versprechen ihres Titels ebenso wenig ein wie von Sodens Ferienkursvorträge über „Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu“¹⁾. Beide suchen ihr Verdienst weniger darin, alte unge-

¹⁾ Otto Schmiedel, geboren 1858, Professor am Gymnasium zu Eisenach, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1902. 71 S. 2. Aufl. 1906, 124 S.

Neben Schmiedel seien als Vertreter der modern-liberalen popularisierenden Forschung genannt:

Hermann Freiherr von Soden (geb. 1852; Professor und Prediger in Berlin), Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (Ferienkursvorträge). Berlin 1904. 111 S. — Fritz Barth (geb. 1856; Professor zu Bern), Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. 1. Aufl. 1899; 2. Aufl. 1903; 4. Aufl. 1911. 333 S. — Paul Wilhelm Schmiedel (geb. 1851; Professor in Zürich), Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. 1906. 31 S. — Rudolf Otto (geb. 1869; Professor zu Göttingen), Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. 1902. — Erich von Schrenk (Magister der Theologie zu Riga), Jesus und seine Predigt. 1902. 234 S. — Eugen Hühn (Pfarrer in Heilingen bei Ovmünde), Geschichte Jesu und der ältesten Christenheit. 1905. 158 S. — Johannes Nind (Pfarrer in Winterthur), Jesus als Charakter. 1906. 376 S. 2. Aufl. 1910. 396 S. — Konrad Furrer (geb. 1838; gest. 1908; Professor in Zürich), Das Leben Jesu Christi. 1902. 2. Aufl. 1905. 262 S. Dieses Werk erhält einen besonderen Reiz durch die Orts- und Landeskenntnis des Verfassers. — Arno Neumann (Oberlehrer zu Apolda), Jesus, wie er geschichtlich war 1904. 198 S. — Wilhelm Heß (Professor in München), Jesus von Nazareth im Wortlaut eines kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums. 1906. 77 S.; Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung. 1906. 126 S. — R. A. Hoffmann (geb. 1872; Professor zu Königsberg), Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien. 1904. 29 S. — Arnold Meyer (Professor der Theologie in Zürich), Die Auferstehung Christi. Tübingen 1905. 368 S.

Von konservativem Standpunkt hielt Ludwig Ihmels (geb. 1858; Professor zu Leipzig) seine Vorträge: „Wer war Jesus? Was wollte Jesus?“ (1905; 65 S.) — Die Studie von Adolf Seeberg (geb. 1863; Professor in Dorpat und Rostock) „Das Evangelium Christi“. 1905; 139 S. geht mehr darauf aus, das Apostolikum bis in das Urchristentum zurück zu verfolgen als die Lehre Jesu zu analysieren.

In W. Herrmanns „Die sittlichen Weisungen Jesu“ (Vortrag von 1903.

löste Probleme zu wiederholen und neue hinzuzutun, als die von ihnen aufgestellten zu lösen. Sie hoffen Johannes Weiß zu befriedigen, indem sie die Eschatologie stark betonen, und gedenken den kritischen Skeptizismus der Volkmar und der Brandt durch Statuierung eines Urmarfus zu überwinden. Mit einigen durch die eschatologische und skeptische Schule diktierten Modifikationen soll also die bisherige Auffassung des Lebens Jesu haltbar sein, wo doch gerade die apriorischen bisher selbstverständlichen Voraussetzungen dieser Konstruktion sich als die größten Probleme ergeben sollten!

„Es ist selbstverständlich“, sagt von Soden einmal, „bei der inneren Beziehung, in der in den religiösen Anschauungen des Volkes Gottesreich und Messias stehen . . . daß in allen Volkskreisen die Frage erörtert wurde, sodaß Jesus auf die Dauer ihrer Antwort nicht ausweichen konnte: Wie steht es mit dem Messias? Bist du es etwa selbst?“

Wo steht in den Synoptikern ein Wort, das diese Selbstverständlichkeit beweist? Als die Jünger, Mk 8 28, dem Herrn Auskunft geben sollten, für wen die Menschen ihn halten, wußte keiner etwas davon, daß jemand in Versuchung war, ihn für den Messias anzusehen. Und das war, ehe Jesus nach Jerusalem aufbrach.

Am Tage, da die Abgesandten der Schriftgelehrten zu Jerusalem zum erstenmal im Norden auftraten, wurde, nach von Soden, „das leicht beeinflussbare galiläische Völklein unsicher“.

Woher weiß er, daß das galiläische Völklein leicht beeinflussbar war? Woher weiß er, daß es unsicher wurde? Die Evangelien berichten weder das eine noch das andere.

Die Zeichenforderung war, ebenfalls nach von Soden, eine Forderung der messianischen Legitimation. „Ein Beweis mehr“, fügt er hinzu, „daß die spätere Christenheit mit ihrer Einschätzung der Wunder Jesu als Beweise seiner Messianität von Jesu Gedanken weit abgeirrt ist.“

Ehe man der späteren Christenheit solche Vorwürfe macht, zeige man einen Marfus- oder Matthäustext vor, in welchem die Zeichenforderung als Forderung der messianischen Legitimation erzählt ist.

Als Jesu Erscheinen im Süden — immer nach von Soden, —

2. Aufl. 1907. 72 S.) und Francis G. Peabody, „Jesus Christus und der christliche Charakter“ (deutsch 1906; 271 S.) treten die historisch-kritischen Erwägungen bedauerlicherweise ganz in den Hintergrund. — Hermann (geb. 1846) ist Professor zu Marburg. Peabody doziert an der amerikanischen Harvard-Universität Cambridge. Sein Buch gibt die Vorlesungen wieder, die er als Austausch-Professor in Berlin (Wintersemester 1905/6) gehalten hat. Auf Jesus entfallen nur die Seiten 30–52.

wie einst in der Heimatlandschaft auch dort die messianischen Erwartungen im Volke entflammt, „verstehen sie wieder die Korrektur derselben nicht, die Jesus durch die Art seines Einzuges und durch sein Verhalten in Jerusalem gibt“. Sie können diese „Umwertung der Werte“ nicht begreifen, und so oft ihnen der Eindruck dieser Persönlichkeit den Gedanken nahelegte, sie sei der Messias selbst, mußte das Volk doch immer wieder daran irre werden.

Worin soll die Korrektur der Messiaserwartung beim Einzug bestanden haben? Etwa darin, daß er auf einem Esel ritt? Wäre es nicht besser, wenn die modern-historische Theologie, statt das Volk immer „irre werden“ zu lassen, an sich selbst irre würde, und nach den Beweisen für jene „Umwertung der Werte“, welche die Zeitgenossen Jesu angeblich nicht mitmachen konnten, forschte?

Auch über die „eigentümliche Entstehungsgeschichte“ des Messiasbewußtseins Jesu ist von Soden unterrichtet. Er weiß, daß dasselbe zu einem primären, allgemeinen religiösen Sohnschaftsbewußtsein als zweites gewissermaßen hinzutrat. Von dieser Entstehung des Messianitätsbewußtseins aus soll sich dann die „Wandlung des Begriffes Gottesreich“ erklären, sofern dasselbe bei Jesus sowohl gegenwärtig als zukünftig ist. Die Größe Jesu aber soll man darin finden, daß ihm dieses Gottesreich nur ein „Grenzbegriff“ ist. „Auf die Frage, ob diesseitig oder jenseitig“, meint von Soden, „hätte Jesus wohl auch geantwortet: das weiß niemand, auch nicht der Sohn“.

Als ob er in der Bitte „dein Reich komme“ diese Frage nicht dahin beantwortet hätte — wenn ein Zeitgenosse überhaupt auf jene Frage kommen konnte — daß es aus einem jenseitigen ein diesseitiges werden sollte.

Diese modern-historische Theologie erlaubt es Jesu auch nicht, sich eine „Theorie“ zu erdenken, um sich den Leidensgedanken zurechtzulegen. „Ihm war diese Gewißheit völlig genug: Mein Tod wird leisten, was mein Leben nicht zu leisten vermochte.“

Steckt denn in dem Wort von der „Sühne für viele“ und in dem von dem „Blut zur Vergebung der Sünden für viele“ keine „Theorie“, nur daß der Herr sie für sich behält? Woher weiß von Soden, was Jesu „völlig genug“ und was ihm nicht völlig genug war?

Otto Schmiedel geht sogar so weit, Jesum die Leidenserwartung nicht aussprechen zu lassen, sondern dieselbe nur, und noch dazu „vielleicht“, in seinen Reden mit anklingen zu lassen.

Mit dieser Zuversicht im Aufstellen von historischen Behauptungen kontrastiert auffällig der Skeptizismus, mit dem von Soden und Schmiedel an die Evangelien herantreten. „Es ist ohne weiteres klar“,

sagt Schmiedel, „daß die großen Redegruppen bei Matthäus, wie die Bergpredigt, die sieben Himmelreichgleichnisse usw. nicht so von der Quelle (Logia) oder gar von Jesus selbst zusammengeordnet sind. Diese Ordnung stammt vielmehr vom Evangelisten.“

Wenn nun aber jemand nach Gründen fragte, warum dies „ohne weiteres“ klar sein soll? ¹⁾).

Fast noch radikaler urteilt von Soden: „In den Redekompositionen“, führt er aus, „wird bei Matthäus so wenig wie bei Johannes irgend Rücksicht genommen auf den vorausgesetzten Zuhörerkreis und dessen Fassungskraft oder auf die Zeitlage innerhalb des Lebensganges Jesu. In der Bergpredigt stehen schon Hinweise auf Verfolgungen und Warnungen vor falschen Propheten. In den Jüngerinstruktionsreden finden sich ebenfalls Warnungen, die unzweifelhaft einer viel späteren Zeit angehören. Ganz intime, deutlich für den Jüngerkreis bestimmte Aussprüche werden gelegentlich an die breiteste Öffentlichkeit adressiert.“

Warum aber soll das, was uns unverständlich ist, unhistorisch sein? Sollten wir nicht eher einfach gestehen, daß wir gewisse Zusammenhänge und Wendungen in den Reden Jesu nicht verstehen?

Statt daß man aber diese Zusammenhänge analytisch aufsucht und zu Problemen gestaltet, bearbeitet man die Reden des Herrn und die Perikopen mit geistreichen Ueberschriften, welche mit denselben nichts zu tun haben. So überschreibt von Soden die Seligpreisungen, Mt 5 3—12, „Was Jesus den Menschen bringt“, den Fortgang, Mt 5 13—16, „Wozu er die Menschen macht“. P. W. Schmidt, in seiner Geschichte Jesu, übt diese Kunst in virtuoser Weise. „Dem Weibe sein Recht“, dies der Titel für die Diskussion über die Ehescheidung, als ob es sich für Jesus um die Gleichstellung des Weibes, und nicht einzig um die Heilighaltung der Ehe gehandelt hätte; „Sonne für die Kinder“ überschreibt er die Szene mit den Kindlein, als ob Jesus durch sein Verhalten gegen eine zu herbe Kindererziehung hätte reagieren wollen. Ein andermal faßt er die Geschichten von

¹⁾ Nicht in allen Punkten richtig dürfte es sein, wenn, nach Schmiedel, der „Heidelberger Professor Paulus“ auf derselben Bahn wie Reimarus wandelt, „nur daß seine 1804 und 1828 erschienenen Darstellungen weniger gehässig, aber um so mehr platt ausfallen“. Das deistische Leben-Jesu des Reimarus und das rationalistische des Paulus haben nämlich nichts Gemeinsames. Paulus ist vielleicht von Venturini, aber niemals von Reimarus beeinflusst. Die Behauptung, daß Strauß sein Leben-Jesu fürs deutsche Volk schrieb, „weil ihn Renans Ruhm nicht schlafen ließ“, sagt etwas über Strauß aus, das weder aus dessen Charakter noch aus den Entstehungsverhältnissen des zweiten Lebens Jesu zu rechtfertigen sein dürfte.

dem Mann, der zuerst seinen Vater begraben wollte, vom reichen Jüngling, vom Rangstreit, von Zacchäus und andere, die ebensowenig untereinander in Verbindung stehen, unter dem Titel „Mannszucht für Jesu Gefolge“ zusammen. Dieses zum Teil feinsinnige Schaffen künstlerischer Zusammenhänge gibt den Darstellungen von Schmidt und von Soden einen eigenen Reiz. Von Sodens Ueberblick über die Evangelien ist geradezu eine bezaubernde Leistung. Aber die rein objektive Geschichte kann dabei nicht bestehen.

Bei dieser Vergewaltigung der Zusammenhänge fällt es Schmiedel und von Soden nicht schwer, zwischen Markus und Urmarkus zu scheiden, d. h. von diesem Evangelium nur das übrig zu behalten, was in ihre Konstruktion paßt. Schmiedel weiß, daß Markus „ein feinsinniger Schriftsteller“, und daß der Uebersetzer „ein paulinisch interessierter Christ war“. Bei Urmarkus, wozu Mk 4³³ gehört, redet der Herr in Gleichnissen, damit sie es besser verstehen können; „erst durch den Uebersetzer wurde die paulinische Verstockungstheorie (Röm 9—11) in Mk 4¹⁰ ff. eingetragen und der Sinn von Mk 4³³ verwischt“.

Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Markus zu behaupten, solche nachweise. Wie müßte Markus aussehen, wenn er in die Hände eines Pauliners geraten wäre?

Von Soden ist nicht minder zuversichtlich in seiner Scheidung. „Die drei Großwunder: Stillung des Sturmes, Austreibung der Dämonenlegion, Ueberwindung des Todes (Mk 4³⁵—5⁴³), die novellenartig erzählte Geschichte vom Tode des Täufers (Mk 6¹⁷—29), die Erzählung von der Speisung der Tausende in der Wüste, von dem Wandel Jesu auf den Meereswogen und der Verklärung auf des Berges Höhen und der Heilung des Knaben: Sie alle sind mit breitem Pinsel ausgeführt und zeigen zahlreiche Anklänge an alttestamentliche Geschichten, nicht selten an paulinische Vorstellungen, Spiegelungen von Erlebnissen der einzelnen Gläubigen und der Gemeinde.“ „Alle diese Stücke sind zweifellos von dem Verfasser unseres Evangeliums zum erstenmal niedergeschrieben.“

Auf diese Weise laufen Schmiedel und von Soden Bruno Bauer geradewegs in die Hände. Sie statuieren, daß kein prinzipieller Unterschied zwischen den synoptischen und zwischen den johanneischen Redekompositionen existiert: von derselben Erkenntnis war Bruno Bauer ausgegangen! Sie wollen auch im Markusevangelium Gemeindeerlebnisse und Paulinisches finden: dasselbe hatte Bruno Bauer konstatiert! Nur daß er dann konsequent war und seine Untersuchungen auch auf diejenigen Partien des Evangeliums ausdehnte, die nicht den Anstoß

des Uebernatürlichen bieten. Warum sollen diese denn nicht auch in Geschichte umgekehrte Gemeindegtheologie und Gemeindeerlebnisse enthalten? Nur weil sie im Rahmen des Natürlichen bleiben?

Die Schwierigkeit besteht gerade darin, daß alle Stücke, die von Soden dem Uebersetzer zuweist, trotz ihrer mythischen Färbung in fest geschlossenem historischem Zusammenhang stehen, ja, daß der historische Zusammenhang nirgends so fest ist wie gerade dort. Wie will man die wunderbare Speisung und die Verkürzung als sekundär entstandene Erzählungen ausscheiden, ohne das historische Gewebe des Markusevangeliums zu zerstören? Oder hat der Uebersetzer den Plan des Markusevangeliums geschaffen, wie es nach von Soden scheint? ¹⁾

¹⁾ von Soden gibt nämlich S. 24 ff. die aus der Petrusüberlieferung stammenden Urmarkusstücke nicht in der Reihenfolge, in der er sie aus Markus herauslöst, wieder, sondern gruppiert sie frei. So stellt er Mt 1 16—20 3 13—19 6 7—16 8 27—9 1 9 39—40 unter dem Titel „Die Entwicklung des Jüngertreues“ zusammen. In solchen Stichwortanordnungen soll also der Petrusjünger Markus das, „was er von Petrus auf dessen Missionsreisen erzählen gehört, nach dessen Tode aufgezeichnet haben, nicht im Zusammenhang, sondern soviel er sich dessen erinnerte“, womit die alte Nachricht des Papias bestätigt wäre, daß Markus nicht „der Ordnung gemäß“ erzählte. Das Wort des Papias geht also auf einen Urmarkus, bei welchem er die historische Anordnung vermißt.

Ueber den Stand der Diskussion über die Synoptiker im allgemeinen und über Markus im besonderen orientieren: Paul Wernle, Die synoptische Frage. 1899; Die Quellen des Lebens Jesu. 1905. — Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 4. Aufl. 1901. — Wilhelm Soltau (geb. 1846; Gymnasialoberlehrer in Zabern), Unsere Evangelien. 1901. — Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien. 1905. 2. Aufl. 1911.

Dem Urmarkusproblem gelten die eingehenden Untersuchungen von Johannes Weiß (Das älteste Evangelium. Göttingen 1903. 414 S.) und Rich. H. Hoffmann (Das Markusevangelium und seine Quellen. Königsberg 1904. 644 S.).

Weiß unterscheidet im zweiten Evangelium: 1. Petruserzählungen. 2. Schul- und Streitgespräche. 3. Worte Jesu mit oder ohne geschichtlichen Rahmen. 4. Sekundäre Nebenüberlieferungen. — Der Hauptunterschied zwischen der Auffassung der Petruserinnerungen und der des Evangelisten wird folgendermaßen formuliert: „Während Jesus nach der Verkündigung des Petrus Messias noch nicht war, sondern erst werden sollte, betrachtet Markus sein Leben so, daß er Sohn Gottes und Messias schon damals war, daß er aber diese seine Würde mit Absicht und Bewußtsein dem Volke verhüllt und nur seinen Jüngern offenbart hat.“

Hoffmann nimmt, gegen Weiß, an, daß nicht mündliche Tradition, sondern eine aramäische Urschrift dem zweiten Evangelium zugrunde liege, und glaubt zwei Rezensionen derselben, eine palästinensische und eine heidenchristliche erkennen zu können.

Adolf Müller (Geschichtskerne in den Evangelien. Gießen 1905. 144 S.)

Wie kann man dann aber auf dem Markusplan das moderne Leben-Jesu aufbauen? Was ist denn an Markus überhaupt noch historisch? Warum soll das Petrusbekenntnis zu Cäsarea Philippi nicht gerade so gut aus der Gemeindetheologie geflossen sein wie die Verkündigungs-geschichte, nur daß sich die Szene zu Cäsarea Philippi mehr in den Grenzen des Natürlichen hält, während die zweite, die Szene auf dem Berg, in übernatürlicher Beleuchtung erscheint? Ist aber die Szene zu Cäsarea Philippi so natürlich? Woher weiß denn Petrus, daß Jesus der Messias ist?

Dieser halbe Skeptizismus ist also vollständig unhaltbar, weil bei Markus das Natürliche und Uebernatürliche in gleich gutem und sicherem historischem Zusammenhang stehen. Entweder muß man, wie Bruno Bauer, ganz skeptisch sein und bei Markus alle berichteten Tatsachen und Zusammenhänge in gleicher Weise beanstanden, oder, wenn man darauf ein historisches Leben-Jesu erbauen will, das Evangelium als Ganzes, wegen der durchgehenden Zusammenhänge, als historisch anerkennen und dann erklären, warum nun einzelne Berichte, wie die Speisung und die Verkündung, von übernatürlichem Lichte umflossen sind, und was ihnen historisch zugrunde liegen kann. Eine Scheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem bei Markus ist Willkür, weil das Uebernatürliche bei ihm zur Geschichte gehört. Schon der Umstand, daß er das Mythische aus den Vorgeschichten und Nachgeschichten nicht aufgenommen hat, sollte darauf aufmerksam machen, daß es mit den von ihm berichteten übernatürlichen Szenen eine eigene Bewandnis hat, und daß man sie nicht einfach ausschalten und als Gemeindeerfindung hinstellen darf. Sie müssen irgendwie mit der ursprünglichen Geschichtsüberlieferung zusammenhängen.

Das fühlt Oskar Holzmann noch bis zu einem gewissen Grade. Nach ihm ist Markus ein Schriftsteller, „der die ihm zugekommene Ueberlieferung mehr treuherzig als scharfsinnig aufgenommen hat“. „Was ihm als Bild innerer Vorgänge erzählt ist, nimmt er als Geschichte: so die Versuchung, das Meerwandeln, die Verkündung Jesu.“ „Wieder in andern Fällen ist ein erstaunlicher Vorgang zum übernatürlichen Wunder geworden, so in den beiden Speisungsgeschichten, wo Jesu mutige Liebe, gepaart mit frischem haushalterischem Sinn, eine augenblickliche Schwierigkeit überwindet, während der Evangelist ein seltsames Wunder der göttlichen Allmacht daraus gestaltet hat.“

Oskar Holzmann ist also vorsichtiger als von Soden. Er will

vertritt die Annahme, daß Matthäus die „Petruserzählungen“ in ursprünglicherer Gestalt biete als Markus. In der Auffassung der Messianität Jesu äußert er die gewöhnliche Anschauung, daß der Herr jüdische Vorstellungen vergeistigt habe.

in dem aus der Geschichte auszuscheidenden Stücke weniger Gemeindegeschöpfungen als mißverständliche Geschichtsgestaltung des Markus sehen und langt damit wieder beim guten alten Rationalismus an. Bei der Speisung der Tausende soll Jesus also „das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt haben, die eine große Rinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht“. Vielleicht ist Oskar Holzmann, nicht um der Theologie, sondern um der Nationalökonomie willen, in einem zukünftigen Werk noch etwas mitteilbarer und verrät seinen Zeitgenossen, welcher Art der Hausfrauenmut und die Hausfrauenklugheit waren, die es dem Herrn möglich machten, mit fünf Broten und zwei Fischen einige tausend hungernder Menschen zu befriedigen.

Die modern-historische Theologie mit ihrem Dreiviertels-Skeptizismus behält also zuletzt nur ein zerfetztes und zerrissenes Markusevangelium in der Hand. Man sollte billig meinen, daß das aus der so zugerichteten Quelle resultierende Leben-Jesu zum mindesten ebenso zerfetzt und zerrissen wäre. Mit nichts. Der Aufriß ist noch derselbe wie zu Schenkels Zeiten und die Zuversichtlichkeit, mit der man die Konstruktion auführt, nicht geringer. Nur die Schlagwörter, mit der man die Darstellung belebt, haben gewechselt, sofern sie nun zum Teil von Nietzsche bezogen werden. An die Stelle des liberalen Jesus ist der germanische getreten. Mit der Markushypothese an sich hat er ebensowenig etwas zu tun wie der liberale seinerzeit, sonst könnte er den Untergang des Markusevangeliums als Geschichtsquelle nicht so gut überleben. Das beweist nur, daß dieser vorgeblich historische Jesus nicht ein rein geschichtliches, sondern ein künstlich in die Geschichte verpflanztes Gebilde ist. Wie einst in Renan der romanische Geist die Persönlichkeit Jesu nach seiner Ähnlichkeit geschaffen hat, so bildet heute der germanische Geist den Herrn nach seinem Bilde um. Als historisch besteht, was unser Zeitgeist aus den Berichten an sich reißen kann, um es sich zu assimilieren und eine lebendige Gestalt daraus hervorgehen zu lassen.

Frenssen hat das Geheimnis seiner Lehrer verraten, wenn er, in Hilligenlei, seine aus den „neuesten Forschungen“ geschöpfte Darstellung zuversichtlich „Das Leben des Heilands, nach deutschen Forschungen dargestellt: die Grundlage deutscher Wiedergeburt“ überschreibt.

Tatsächlich befriedigt das Leben-Jesu der „Handschrift“ weder wissenschaftlich noch künstlerisch, weil es wissenschaftlich und künstlerisch zugleich sein will. Wenn doch Frenssen mit dem ernst lebenbejahenden Instinkt, der seinem Denken, wenigstens in den ersten Schriften, wo es sich noch ungekünstelt manifestiert, diese wunderbare Schlichtheit und Kraft gibt, seinen Jesus gewaltsam aus den Urkunden herausgelesen

hätte, statt den modern-historischen Theologen auf all ihren Pfaden zu folgen! Wäre er doch aufrecht durchs Unterholz hindurchgegangen, hätte er die Zweige, die ihn hinderten, abgebrochen, statt jedesmal zu warten, daß jene vorangingen und sie ihm auseinanderbogen!

Die Abhängigkeit, in die er sich begibt, ist geradezu beängstigend. Man kann fast von jedem Abschnitt sagen, ob Kai Jans beim Schreiben in Oskar Holkmann, in P. W. Schmidt oder in von Soden hineingeschaut hat. Frenssen verzichtet auf die dramatische Szene der Heilung des Blinden zu Jericho. Warum? Weil er in jener Partie auf Holkmann hört, der die Blindenheilung nur als eine sinnbildliche Darstellung der „Bekehrung des Zachäus“ aufgefaßt haben möchte. Seine ganze dichterische Unbefangenheit haben sie ihm genommen. Er erlaubt sich nicht Motive selbst zu erfinden, sondern bescheidet sich, die, welche er bei seinen Lehrern antrifft, zu verarbeiten und zu vergrößern.

Und weil er seine Mutmaßungen nicht in die vorsichtige, modulationsfähige Sprache der Theologen kleiden kann, sondern sie als Behauptungen ausspricht, treten die Fehler der modernen Bearbeitungen des Lebens Jesu in hundertfacher Vergrößerung bei ihm hervor. Das Herausreißen der einzelnen Erzählungen aus ihrem Zusammenhang, das moderne Umdeuten derselben wird für den Verfasser zur Manie und für den Leser zur Qual. Das supplementäre Wissen ist ins Unendliche gesteigert. Kai Jans sieht Jesum nach der Versuchung am Felsabhang fauernd: „ein armer, einsamer, von schrecklichen Zweifeln zerrissener Mensch, ein Mensch in aller schwerster Not“. Es ist ihm bekannt, daß oft große Gefahr war, daß Jesus „den ‚Vater im Himmel‘ verriet und als derselbe stille Handwerker wieder in seinem Dorfe ankam, aber nun ein Mensch mit zerstörter, zerrissener Seele, und von Gewissensbissen verwüstem Innenleben“.

Nicht genügt es dem Schüler mehr, das Volk an Jesus bald glauben, bald irre werden zu lassen, womit sich seine Lehrer noch zufrieden gaben: er läßt den wilden irdischen Glauben der Menge an Jesus selbst „zerren und wühlen“. Manchmal fragt man sich, ob der Autor, über der „gewissenhaften Benutzung der Ergebnisse der gesamten wissenschaftlichen Forschung“, nicht die Hauptsache, das Studium der Evangelien vergessen hat.

Und diese ganze Wissenschaft soll neu sein? ¹⁾ Dieses Bild Jesu

¹⁾ Frenssens Kai Jans will die „Ergebnisse der gesamten wissenschaftlichen Forschung“ für seine Arbeit benutzt haben. Unter den Werken, die er als von ihm durchgearbeitet im Nachwort aufzählt und empfiehlt, vermißt man die Arbeiten von Strauß, Weiß, Keim, Volkmar, Brandt, überhaupt die Namen derer, die in der Vergangenheit Großes und Eigenartiges geleistet haben. Von

ein Ergebnis der allerletzten Forschung? Existiert es denn nicht schon seit dem Anfang der vierziger Jahre, seit Weißes Kritik der Evangelischen Geschichte? Ist es nicht im Prinzip dasselbe wie das Renans, nur daß an die Stelle der romanischen Geschmacklosigkeiten germanische getreten sind, und die „Heimatkunst“ am unrechten Ort noch das letzte getan hat, um jede Spur von historischer Wahrheit aus diesem Bilde zu tilgen.

Kai Jans „Handschrift“ ist das Ende der Verkleinerung der Persönlichkeit Jesu. Weiße beließ ihm noch etwas Großes, Unerklärliches und wagte nicht, die neugierige moderne Psychologie mit ihren kleinen Maßstäben auf alles anzuwenden. In den sechziger Jahren wurde die Psychologie zuversichtlicher und Jesus kleiner; an der Jahrhundertwende ist sie am zuversichtlichsten und Jesus am kleinsten . . . so klein, daß Frenssen es wagt, sein Leben von einem, der soeben einen Roman erlebt, entwerfen und erzählen zu lassen.

„Rührend“ von Anfang bis zu Ende soll dieses Menschenleben sein und in „keinem Punkt über Menschenmaß“ hinausgehen! Und dieser Jesus, der „grübelt und gestaltet“, soll an der deutschen Wiedergeburt mitarbeiten! Wie könnte er! Er ist ja selbst nur eine Schöpfung des germanischen Geistes auf religiösen Irrwegen.

Die zuversichtliche, unbewußt modernisierende Forschung, als deren Sprecher Frenssen auftritt, hat das große Verdienst, gewissen gebildeten Kreisen Jesum näher gerückt und sympathisch gemacht zu haben. Ihre Schuld aber ist ihre Zuversichtlichkeit, die sie für das, was ihr Jesus ist und nicht ist, was er kann und nicht kann, blind gemacht hat.

Wenn der von der Markushypothese aus der modernen Psychologie gezeugte Jesus unsere Welt regenerieren könnte, hätte er es schon lange getan, denn er ist bald an die sechzig Jahre alt und seine letzten Porträts sind schon viel lebloser als die, welche Weiße, Schenkel, Renan, und sein vornehmster und vorzüglichster Maler, Keim, von ihm entworfen haben.

Gegen die Jahrhundertwende zu ist die modern-historische Theologie immer mehr auf die breite Straße des Popularisierens gekommen. In steigendem Maße nimmt sie, auch in den besten Darstellungen, Schlagworte auf, um ihre Erkenntnis für die Masse lebendig zu gestalten. Von ihrem eigenen Pathos berauscht, wird sie ihrer Sache immer sicherer und glaubt, ein Teil des Heils der Welt hänge davon ab, daß sie ihre „gesicherten Ergebnisse“ in möglichster Menge unter das Volk

den heutigen fehlt Johannes Weiß. Brede wird erwähnt, tatsächlich aber ignoriert. Pfleiderers wundervolle und tiefe Darstellung im „Archistentum“ existiert für ihn nicht.

bringe. Es ist Zeit, daß sie an sich selbst irre werde, irre an ihrem „historischen“ Jesus, irre an dem Zutrauen, das sie für die sittliche und religiöse Regeneration unserer Zeit in ihr Gebilde setzt. Ihr Jesus lebt nicht, und wenn sie ihn noch so germanisch färbt.

Es ist nicht von ungefähr, daß der Meister der Heimatkunst sich mit den modernen Theologen zusammenfand und sich ihnen als Gehilfe anbot. Seit den sechziger Jahren steht die deutsche Leben-Jesu-Forschung unbewußt unter dem Einfluß einer vornehmen, modern-religiösen Heimatkunst im weiteren Sinne. Sie wurde durch dieselbe wie durch eine unterirdische Strömung abgetrieben. Vergebens, daß einige rein historische Forscher ihre Stimme erhoben. Der Prozeß mußte zu Ende kommen. Denn die historische Forschung war zugleich das geheimnisvolle Ringen, ob der germanische religiöse Geist und der Geist Jesu von Nazareth zusammenkommen könnten¹⁾. Die historische Forschung hatte religiöse Interessen für die Gegenwart. Darum ist ihr Irren groß, das Größte an ihr; und die Ungerechtigkeit, mit der ihr der reine Historiker begegnet, ist die Ehrfurcht, die er ihr schuldet. Die deutsche Leben-Jesu-Forschung ist ein Stück deutscher Religion. Wie weiland Jakob mit dem Engel, so ringt die deutsche Theologie mit Jesus von Nazareth und will nicht von ihm lassen, bis er sie segne, bis er ihr dienstbar wird und sich vom germanischen Geist bezwingen läßt, mit ihm mitten in unsere Kultur und in unsere Zeit hineinzutreten. Wenn aber der Morgen kommt, muß sie von ihm lassen. Er geht nicht mit über die Furt. Jesus von Nazareth läßt sich nicht modernisieren. Als historische Erscheinung bleibt er in seine Zeit gebannt. Er antwortet nicht auf die Frage: Sage doch, wie heißest du in unserer Zeit, in unserer Sprache? Aber er segnet die, welche mit ihm gerungen haben, daß sie, auch ohne ihn mitnehmen zu können wie er ist, als die so Gott von Angesicht gesehen haben und deren Seele genesen ist, ihre Straße ziehen und mit den Mächten der Welt kämpfen.

Der historische Jesus und der germanische Geist lassen sich anders als durch geschichtliche Gewalttat nicht zusammenbringen, wobei zulezt Religion und Geschichte gleich betrogen sind. Unsere Theologie trägt den Kampf des modernen religiösen Geistes mit dem Geiste Jesu in die Vergangenheit zurück. Sie sucht Recht und Kraft für ihr Beginnen darin, daß sie den historischen Jesus sich gleichgestaltet, also daß nicht

¹⁾ Modern ist auch der Jesus in H. St. Chamberlain, „Worte Christi“ (1901. 286 S.; Volksausgabe 1908). Aber das Moderne ist nicht so aufdringlich, weil er ihn nur reden läßt, nicht aber sein Leben beschreibt. — Vornehm künstlerisch wirkt die schlichte Skizze Walter Classens, Der geschichtliche Jesus. 1903. 32 S. 2. Aufl. 1912.

der vom Geiste Jesu erfaßte und bezwungene moderne Geist, sondern der modern-historische Jesus von Nazareth an unserem Geschlechte arbeite.

Dabei werden beide klein und schwach. Jesus, weil er mit dem kleinen Maß des modernen, uneinheitlichen Menschen, zuletzt mit dem des modernen, schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie gemessen wird; die modernen Theologen, weil sie, statt für sich und die andern den Weg zu suchen, auf dem sie den Geist Jesu lebendig in unsere Welt bringen können, immer neue gefälschte Porträts von dem historischen Jesus entwerfen und meinen etwas erreicht zu haben, wenn sie der Menge ein „Ah!“ entlocken, wie es dem Haufen der Großstadt entfährt, der einen Augenblick vor einem neuen Reflamelichtbild stehen bleibt.

Wer als ein Bewunderer des Rechts und der Kraft des wahren Rationalismus die Unbefangenheit der modernen Theologie, welche im Grunde nur ein historisierender Epigonen-Rationalismus ist, verloren hat, freut sich der Ohnmächtigkeit und Kleinheit ihres vorgeblichen historischen Jesus, freut sich aller derer, die an diesem Bilde irre werden, freut sich der Ungerechtigkeit, mit der man es bekämpft, freut sich, an seiner Zerstörung mitzuarbeiten.

Der irre Gewordenen sind viele, nur daß die meisten ihr Irre- gewordensein durch Schweigen bekunden. Aber einer redet, und der größten einer: Otto Pfleiderer ¹⁾.

In der ersten Auflage seines Urchristentums, 1887, teilte er noch die gangbaren Auffassungen und Konstruktionen, nur daß er die Glaubwürdigkeit des Markus mehr als die andern durch angenommene paulinische Einflüsse beeinträchtigt sein ließ. In der neuen Auflage ²⁾ ist sein positives Wissen im Kampf mit den Skeptikern — er hat es besonders mit Brandt zu tun — und mit den Verfechtern der Eschatologie aufgerieben worden. Das Avantgarde-Gefecht der modernen Theologie mit den Truppen des Reimarus und Bruno Bauers!

Pfleiderer akzeptiert die rein eschatologische Auffassung vom Reich

¹⁾ Otto Pfleiderer ist 1839 zu Stetten geboren. Er studierte in Tübingen, wurde 1870 Professor zu Jena und kam 1875 als Professor nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode, 1908, in Wirksamkeit war.

²⁾ Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 2. Aufl. Berlin 1902. I. Bd. 696 S. S. 615 ff.: „Die Predigt Jesu und der Glaube der Urgemeinde.“

Die neuesten Ansichten Pfleiderers sind niedergelegt in seinem aus Vorträgen erwachsenen Buch „Die Entstehung des Christentums“. München 1905. 255 S. — Siehe auch „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung“. Berlin 1903. 116 S.

Gottes und läßt auch die Ethik des Herrn ausschließlich eschatologisch bedingt sein. In der Frage der Messianität Jesu steht er aber zu den Skeptikern. Er lehnt die Hypothese vom Messias, der sich als „geistlicher Messias“ verhüllt, ab, vermag aber auch der eschatologisch futurischen Menschensohnmessianität, welche die eschatologische Schule bei Jesus findet, nicht beizutreten, da dieselbe Leidens-, Todes- und Auferstehungsweisagungen voraussetzt, die vor der Kritik nicht standhalten. „Statt in der Reflexion Jesu auf seinen bevorstehenden Tod“ will er den Entstehungsgrund des Messiasstitels „vielmehr in der Reflexion der Gemeinde auf die vergangene Katastrophe des Todes und der Erhöhung ihres Herrn suchen“.

Auch die Markusdarstellung ist keine Geschichte. Der Skeptizismus der Hauptquelle gegenüber, mit welchem die Oskar Holzhmann, die Schmiedel und die von Soden mehr geistreich spielen, ist hier zum Prinzip erhoben. „Es muß anerkannt werden“, sagt Pfleiderer, „daß in der theologischen Umbildung der Geschichte unsere sämtlichen Evangelien prinzipiell auf gleichem Standpunkt stehen und der Unterschied zwischen Markus und den beiden andern Synoptikern und dem Johannes nur ein relativer Gradunterschied zwischen den verschiedenen Schichten der theologischen Reflexion und des kirchlichen Bewußtseins ist.“ Wenn Bruno Bauer diesen Triumph erlebt hätte!

Pfleiderer fühlt aber auch die Schwierigkeiten des Skeptizismus. Er will zwar vom Messiasbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat absehen, „weil seine Geschichtlichkeit nicht feststeht (kein Jünger war Ohrenzeuge und die beigelegte apokalyptische Weissagung Mk 14 62 stammt jedenfalls aus dem Gemeindebewußtsein)“; dagegen läßt er, wenn auch nur mit einem Fragezeichen, die Möglichkeit offen, daß sich Jesus „die messianische Huldigung der Festkarawane“ habe gefallen lassen, und daß die Streitverhandlungen mit den Schriftgelehrten über den Davidssohn sich irgendwie auf Jesus bezogen haben könnten.

Hingegen ist für ihn ausgemacht, daß der Herr seinen Tod nicht voraussagen konnte, weil die Gefangennahme, der Prozeß und der Verrat auch für ihn außerhalb jeder Berechnung liegen mußten. Das alles, meint er, kam für Jesus ganz unerwartet. Nur einen „meuchelmörderischen Ueberfall“ habe er befürchtet und darauf beziehe sich das Wort von den zwei Schwertern, Lk 22 38 und 38, sofern zwei Schwerter als hinreichender Schutz gegen Meuchelmörder genügen mochten. Wenn Pfleiderer aber hinzufügt, daß dies „in den Leben-Jesu-Romanen regelmäßig übersehen worden sei“, tut er Bahrdt und Venturini unrecht, da bei diesen die geheime Gesellschaft in der letzten Zeit einzig darauf bedacht ist, Jesum vor dem drohenden Meuchelmord

zu schützen und seine Verhaftung und Verurteilung im Hohen Rat zu betreiben. Ihre historische Beobachtung ist also identisch mit der Pfleiderers: daß der Meuchelmord möglich war, das gerichtliche Einschreiten aber unerwartet kam und unerklärlich ist.

Aber wie von diesem Jesus zum Urchristentum kommen? Wie ist der Glaube an Jesu Messianität in der ersten Gemeinde entstanden? Darauf weiß Pfleiderer keine andere Antwort als Volkmar und Brandt, das heißt: keine. Er trägt mühselig Holz und Stroh und Stoppeln zusammen, aber wo er das Feuer herbekommt, um das Ganze zum Glauben des Urchristentums auslodern zu lassen, vermag er nicht klar zu machen.

Nach Albert Ralthoff¹⁾ entstand das Christentum durch Selbstentzündung, als die religiösen und sozialen Zündstoffe, die sich im römischen Imperium angesammelt hatten, mit den jüdischen Messiaserwartungen in Berührung kamen. Jesus von Nazareth hat nie existiert; und wenn er einer der zahlreichen Judenmessiasse war, die den Tod am Kreuz fanden, hat er das Christentum dennoch nicht gegründet. Die in den Evangelien niedergelegte Geschichte Jesu ist in Wirklichkeit nur die Entstehungsgeschichte des Christusbildes, d. h. Geschichte der werdenden Gemeinde. Es gibt also kein Problem des Lebens Jesu, sondern nur ein Christusproblem.

So skeptisch ist Ralthoff freilich nicht von jeher gewesen. Als er im Jahre 1880 im protestantischen Reformverein zu Berlin Reden über das Leben Jesu hielt, glaubte er sich noch berechtigt „die in der neueren Theologie allgemein anerkannten Resultate ohne weitere Begründung einfach zugrunde zu legen“. Nachher wurde er aber an dem Christus nach dem Fleisch, den er damals seinen Hörern vor Augen malte, so gründlich irre, daß er ihn sogar im Theologischen Literaturkalender nicht mehr kennen wollte, und vergaß, jene auch im Druck erschienenen Vorträge unter seinen Werken aufzuzählen²⁾.

Er zerfiel mit dem modern-historischen Jesus, weil er aus dem „Leben-Jesu“ den Weg ins Urchristentum nicht fand. Die moderne Theologie, bemerkt er einmal sehr richtig, sieht sich gezwungen, da, wo die Geschichte der Gemeinde einsetzt, „sofort Abfall und Verfälschung von einem ursprünglich reinen Prinzip zu statuieren“, und stellt

¹⁾ Albert Ralthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. Leipzig 1902. 87 S. — Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Leipzig 1904. 155 S. — Albert Ralthoff wurde 1850 zu Varmen geboren und wirkte als Pastor zu Bremen. Er starb 1906.

²⁾ Das Leben Jesu. Reden gehalten im protestantischen Reformverein zu Berlin. Berlin 1880. 173 S.

sich damit „außerhalb der Methode der allgemeinen historischen Wissenschaft“. Wenn wir also den Weg nicht von rückwärts nach vorwärts gehen können, versuchen wir es, von vorwärts nach rückwärts zu gelangen, indem wir zunächst in der Gemeindeptheologie die Werte bestimmen, die wir dann im Leben-Jesu wiederfinden sollen.

Damit ist er im Recht. Die modern-historische Theologie wird ihn positiv erst dann widerlegt haben, wenn sie einmal die Entstehung des Christentums aus dem Leben Jesu ohne die Theorie vom „Fall“, mit der Harnack, Wernle und die andern alle operieren, erklärt haben wird. Bis sie einigermaßen begreiflich gemacht hat, wie unter dem Einfluß der jüdischen Messiassekte, im Nu, auf allen Punkten zugleich, griechisch-römisches Volkschristentum entstand, bis sie nur einmal das Volkschristentum der drei ersten Generationen beschrieben hat, muß sie allen Hypothesen, welche dieses Problem erfassen und zu lösen versuchen, auch den extravagantesten, ihr formelles Daseinsrecht zugestehen.

Die Kritik, die Kalthoff an den historisch-positiven Darstellungen übt, ist zum Teil sehr treffend. „Jesus“, sagt er einmal, „ist für die protestantische Theologie das Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt.“ Richtig bemerkt er, daß der „Christus“ rückwärts von den Episteln und Evangelien des Neuen Testaments bis zur Danielapokalypse immer zugleich neben menschlichen übermenschliche Züge trägt. „Nie und nirgends“, führt er aus, „ist er das, was die kritische Theologie aus ihm hat machen wollen: ein bloßer natürlicher Mensch, ein historisches Individuum.“ „Der Christusname war durch die messianische Apokalyptik so ganz und gar in die heroische Sphäre erhoben, daß er für ein menschliches Individuum unmöglich geworden.“ Dasselbe hatte schon Bruno Bauer der Theologie seiner Zeit vorgehalten, indem er es für undenkbar erklärte, daß ein Mensch unter den Juden aufgestanden sei und gesagt habe: Ich bin der Messias.

Aber das ist eben das Verhängnisvolle, daß Kalthoff durch Bruno Bauers Kritik nicht hindurchgegangen ist, ihn nicht vorauszusetzen scheint und auf halbem Wege stehen bleibt, wo jener kritische Geist die Fragen zu Ende gedacht hat. Jahraus jahrein soll es, ihm zufolge, im jüdischen Volke messianische Unruhen, gekreuzigte Christuspräventen gegeben haben. „Es hat gar manchen Christus gegeben“, behauptet er einmal, „ehe ein Jesus für diesen Namen überhaupt nur in Frage kommen konnte“.

Woher weiß Kalthoff dies? Wenn er Bruno Bauer hätte auf sich wirken lassen, wäre er nicht auf diese Behauptung gekommen; er

hätte erfahren, daß sie nicht nur historisch unbewiesen, sondern in sich unmöglich ist.

Aber Kalthoff hat es viel zu eilig, das Urchristentum und damit sein Christusbild vor den Augen des Lesers entstehen zu lassen, als daß er sich die Kritik des großen Vorgängers zu eigen machte. Von der festen Straße der Kritik muß man mit ihm alsbald ins Torfmoor der Ueberlegungen, damit man auf dem kürzesten Weg in das griechisch-römische Urchristentum kommt. Nur daß, wo der Führer leicht und sicher wandelt, der gewöhnliche, mit geschichtlicher Ueberlegung beschwerte Mensch rettungslos sinkt.

Die Ueberlegung, durch die Kalthoff sich leiten läßt, ist an sich scharfsinnig, ein glückliches Komplement der Bauerschen Konstruktion. Dieser wollte das Christentum aus der griechisch-römischen Philosophie hervorgehen lassen; Kalthoff, der erkennt, daß die Hauptfrage die Entstehung des Volkscristentums betrifft, will von den sozialen Bewegungen ausgehen.

Im Kaiserreich, führt er aus, unter der geknechteten, rechtlosen Sklaven- und Volksmasse, sammelten sich eruptive Kräfte unter hoher Spannung an. Es bildete sich eine kommunistische Bewegung, die durch die zur Proletariermasse gehörende Judentchaft messianisch-apokalyptische Färbung annahm. Die jüdische Synagoge hat die römisch-sozialen Zustände beeinflusst, sodaß „die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gärung sich mit den religiösen und philosophischen Kräften der Zeit amalgamierte, und damit die neue, die christliche Kultur schuf“. Nun hatten es die altchristlichen Schriftsteller in der Synagoge gelernt, „Personifikationen“ zu schaffen. Die ganze spätjüdische Literatur beruht ja auf diesem Prinzip. So wurde der „Christus“ zum Gemeindeheros. „Vom sozialtheologischen Standpunkt aus ist das Christusbild der sublimierte religiöse Ausdruck alles dessen, was in einem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam gewesen ist.“ Das Abendmahl war das Gedächtnismahl des Gemeindeheros.

„Als der Christus, auf dessen Parusie die Gemeinde wartet, trägt der Gemeindegott von Hause aus die Expansionsfähigkeit zum Weltengott in sich, zum Christus der Kirche, der dem Vatergott wesensgleich ist. So trägt der Christusglauben die messianische Zukunftshoffnung in die organisierten Massen, er erobert mit seiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen.“

Tod und Auferstehung Jesu sind Gemeindeerlebnisse. „Für einen unter Pontius Pilatus gekreuzigten Juden gibt es keine Auferstehung, höchstens die trübe Hypothese von einer jeder geschichtlichen Realität

entbehrenden Auferstehungsvision oder wohl gar die beliebte Flucht in die theologische Phrase. Für die Gemeinde aber war die Auferstehung etwas ganz Reelles, Tatsächliches. Sie war ja als Gemeinde in jeder Verfolgung nicht vernichtet, sondern neu gekräftigt und belebt worden."

Wie steht es mit den Voraussetzungen dieser Konstruktion?

Für das, was er über römische Zustände und das gesellschaftlich organisierte Proletariat im Kaiserreich um die Zeit Trajans — damals erblickte die Kirche das Licht der Welt — weiß, mag Kalthoff die Verantwortung allein tragen. Wie bringt er aber die jüdische Apokalypitik mit dem römischen Proletariat zusammen?

Gemeinsam, sagt er, war beiden der Kommunismus. Er war das Band, das die apokalyptische Ueberweltlichkeit mit der Wirklichkeit verband. Nur vergißt Kalthoff, den Nachweis, daß der Kommunismus „die ökonomische Grundanschauung der Apokalypitik“ war, aus den jüdischen Apokalypsen zu führen. Er operiert von Anfang an mit einer sozialistisch und hellenistisch präparierten Apokalypitik. Aus der deuteronomistischen Reform soll der Messianismus als eine „soziale Theorie, die nach ihrer Verwirklichung in der Praxis ringt“, hervorgegangen sein. Die Danielapokalypitik soll unter platonischem Einfluß entstanden sein! „Das Messiasbild ist also hier ein Menschenbild geworden; es hat seine spezifisch jüdischen Züge verloren.“ Jesus ist der himmlische, urbildliche Idealmensch. Zugleich taucht, ebenfalls aus Plato, die Unsterblichkeitsvorstellung in der Apokalypitik auf¹⁾.

Diese platonische Apokalypitik hat aber nie existiert, oder wenigstens darf man ihre Existenz nicht behaupten, ohne sie zu beweisen.

Aber zugegeben, daß die jüdische Apokalypitik auf das Griechentum angelegt, daß sie platonisch und kommunistisch war, warum setzen dann die Evangelien, die das Werden Christi und des Christentums schildern, galiläische und nicht römische Verhältnisse voraus?

Sie setzen tatsächlich römische voraus, sagt Kalthoff. Die evangelische Geschichtserzählung ist von Rom nach Palästina projiziert. Römisch sind die in den Erzählungen und Gleichnissen vorausgesetzten Agrarverhältnisse. Einen Weinberg mit eigener Kelter soll es nur auf römischem Großgrundbesitz gegeben haben. Römisch sind die Rechtsverhältnisse. Daß der Gläubiger den Schuldner mit Weib und Kind verkaufen läßt, war nicht jüdisches, sondern römisches Recht.

Hinter Petrus verbirgt sich von Anfang an die römische Gemeinde. Das Petrusbekenntnis muß nach Cäsarea Philippi verlegt werden, weil

¹⁾ Wenn Kalthoff noch wenigstens von der Auferstehungsvorstellung statt von der Unsterblichkeitsvorstellung reden wollte! Dann wäre sein Wissen noch einigermaßen erträglich.

diese Stadt, „als Sitz der römischen Landesverwaltung“, für Palästina die politische Gegenwart Roms bedeutete.

Das blutflüssige Weib war vielleicht Poppäa Sabina, Neros Gemahlin, „die wegen ihrer starken Hinneigung zum Judentum für eine apokalyptische Schreibweise wohl als die Frau, die den Saum des Gewandes Jesu berührte, gelten konnte.“

Die Erzählung vom ungetreuen Haushalter geht auf Papst Kallixt, der, als er Sklave eines vornehmen Christen war, wegen Veruntreuung in die Bergwerke geschickt wurde; die von der großen Sünderin auf Marcia, die einflußreiche Maitresse des Commodus, auf deren Fürsprache Kallixt freigegeben wurde, um bald zum römischen Bischof zu avancieren. „So mögen diese beiden Erzählungen“, führt Kalthoff aus, „die allzu deutlich an damals allgemein bekannte und in der christlichen Gemeinde lebhaft diskutierte Vorgänge anklingen, in das Evangelium aufgenommen sein, um dem kirchlichen Bewußtsein in Bezug auf dieses unter den Augen der römischen Gemeinde sich abspielende Vorleben eines römischen Bischofs Ausdruck und damit den Vorgängen selbst die kirchliche Deutung und Sanktion zu geben.“

Kalthoff setzt leider nicht hinzu, ob wir es hier mit naiver oder sentimentaler urchristlicher Dichtung zu tun haben.

Das heißt den Teufel mit Beelzebub austreiben. Um so maßlos zu erfinden, brauchte Kalthoff nicht an dem Jesusbild der modernen Theologie irre werden. Man hat fast ein Recht ihn zu schelten, daß er seine so geistreiche und im Prinzip der modernen Theologie gegenüber so berechnete These so uninteressant durchführt und es damit selbst verschuldet, daß an Stelle der wirklichen Auseinandersetzung langweiliges Gezänk tritt¹⁾.

Zulezt besteht zwischen Kalthoff und seinen Gegnern gar kein Unterschied. Gene wollen ihren historischen Jesus in unsere Zeit verpflanzen,

¹⁾ Gegen Kalthoff: Wilhelm Bouffet, Was wissen wir von Jesus? Vorträge im Protestantenverein zu Bremen. Halle 1904. 73 S. — Dagegen: Albert Kalthoff, Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor Bouffet in Göttingen. Berlin 1904. 43 S. — Richtige Gesichtspunkte entwickelt der klare und sachliche Vortrag von W. Rapp, „Das Christus- und Christentumsproblem bei Kalthoff“. Straßburg 1905. 23 S. — Für die Theorie Kalthoffs tritt ein B. Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Berlin 1906. 91 S. — Die katholische Widerlegung der erneuerten Häresie Bruno Bauers liefert Franz Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi. M.-Gladbach 1904. 95 S.

Gegen Kalthoff macht R. F. A. Linke (Gymnasialprofessor in Jena) die lebendige Schilderung des ersten Auftretens des Herrn geltend. („Jesus in Kapernaum“. Ein Versuch zur Erklärung des Markusevangeliums. Tübingen 1904. 44 S.)

er seinen „Christus“. „Ein säkularisierter Christus“, sagt er „als Typus des autonomen Menschen, der in Kampf und Leiden sich selbst durchsetzt, um die unendliche Liebesfülle, die er in sich trägt, als Liebessegen den Menschen darzubieten, der läßt den alten Christustypus der Kirche zu neuem Leben entstehen. Er ist nicht mehr der Christus der Schriftgelehrten, der theologische Begriffsmensch mit allen seinen Schulpraktiken und Schulregeln. Er ist der Volkschristus, der Laienchristus, in dessen Bilde alle die einfachsten und natürlichsten, deshalb aber erhabensten und göttlichsten Kräfte der Menschenseele ihren sinnig-geistigen Ausdruck finden.“ Dasselbe verhiess auch der Jesus der modern-historischen Theologie. Warum dann der Umweg über den Skeptizismus? Der Christus Ralthoffs ist nichts anderes als der Jesus derer, die er von oben herab bekämpft, nur daß er ihn mit roter Tinte auf ein Löschblatt malt und uns zumutet, sein Gebilde, weil es rot ist und auseinanderfließt, für etwas Neues zu nehmen.

Eduard von Hartmann¹⁾ kann den Jesus der modernen Theologie aus ethischen Gründen nicht anerkennen. Er wirft ihr vor, daß sie, um ja eine religiös verwertbare Persönlichkeit zu behalten, nicht genug zwischen dem urkundlichen und dem historischen Jesus unterscheide. Wer die letzten Uebermalungen und Retuschen dieses urkundlichen Jesusbildes zu entfernen versucht, der gelangt, nach ihm, zu einer unkenntlichen Untermalung, die gar kein deutliches Bild mehr bietet, am wenigsten ein religiös verwendbares und wertvolles. Wäre nicht das Beharrungsvermögen und die naive Treue der epischen Ueberlieferung, so wäre vom historischen Jesus überhaupt nichts übrig geblieben. Was stehen geblieben ist, hat nur geschichtliches und psychologisches Interesse.

Bei seinem ersten Auftreten war, nach Eduard von Hartmann, der historische Jesus ein beinahe „unpersönliches Wesen“, da er seine Verkündigung so objektiv hielt, daß seine Person gar nicht ins Spiel kam. Mit der Zeit aber fand er an Ruhm und Wunderthaten Geschmack

¹⁾ Eduard von Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments. 2., umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion. Sachsa im Harz 1905. 311 S.

Die moderne Theologie ist bei den Untersuchungen über die Ethik Jesu immer von apologetischen Nebengedanken beherrscht. Ihr Hauptinteresse geht darauf aus, den Bohngedanken so abzuschwächen, daß er für unser ethisches Empfinden keinen Anstoß mehr bildet, und darzutun, daß die sittlichen Weisungen des Herrn schon irgendwie ein gegenwärtiges Reich Gottes voraussetzen. — Dieses Bestreben tritt allzudeutlich zutage in der sonst sehr verdienstvollen Neutestamentlichen Ethik (1899. 480 S.) von Hermann Jakoby (geb. 1836; Professor zu Königsberg). — Siehe auch: Eduard Grimm (geb. 1848; Hauptpastor zu St. Nikolai in Hamburg), Die Ethik Jesu. Hamburg 1903. 288 S.

und verfiel zuletzt in einen Zustand „abnormer Steigerung des Selbstgefühls“. Zuletzt bekennt er sich vor seinen Jüngern und dem Hohen Rat als den Messias. „Als er den Tod nahen fühlte, zog er das Fazit seines Lebens, sah seine Mission gescheitert, seine Person und seine Sache von Gott verlassen und starb mit der ungelösten Frage an Gott, warum er ihn verlassen habe.“

Bedeutung ist, daß Eduard von Hartmann nicht in den Fehler Schopenhauers und so vieler anderer Philosophen gefallen ist, Jesu Pessimismus mit dem spekulativen indischen des Buddha zu identifizieren. Jesu Pessimismus, sagt er, ist nicht metaphysisch, sondern „Entrüstungspessimismus“, aus der Unerträglichkeit der politischen und sozialen Zustände herausgeboren. Auch die Bedeutung der Eschatologie ist klar erkannt, nur daß von Hartmann ihr Wesen nicht immer richtig beschreibt, da er nur immer mit dem Talmud operiert, das Alte Testament, Henoch, Psalter Salomos, Baruch und Apokalypse Esra aber kaum heranzieht. Störend wirkt, daß er noch von „Jehova“ redet.

Wie dem Reimarus — von Hartmanns Ausführungen sind hauptsächlich nur modernisierter Reimarus — kommt es ihm nur darauf an zu zeigen, daß die christliche Dogmatik das Recht verloren habe, „sich auf das ideale Gottesreich Jesu zu beziehen“. Jesus und seine Lehre, soviel uns von ihnen erhalten sind, gehören dem Judentum an. Seine Ethik ist uns fremd und anstößig. Er mißachtet die Arbeit, das Eigentum und die Familienpflichten. Sein Evangelium „ist grundplebeischer Natur und schließt von vornherein jede Aristokratie, wosern sie nicht auch plebeisieren will, von sich aus, nicht nur die Aristokratie des Standes, Besitzes und Glückes, sondern die Aristokratie des Geistes.“

Von Hartmann kann nicht umhin, Jesu „semitische Roheit“ vorzuwerfen und findet dieselbe hauptsächlich in Mt 4 12, wo der Herr die Verhüllung zur Verstockung als den Zweck der Gleichnisrede bezeichnet.

Sein Urteil über Jesus: „Kein Genie, sondern ein Talent, das aber bei völligem Mangel gediegener Kultur im Durchschnitt nur Mittelmäßiges produziert und nicht vor zahlreichen Schwächen und bedenklichen Verirrungen zu schützen vermag; ein stiller Fanatiker und transzendenter Schwärmer, der trotz angeborener Menschenfreundlichkeit die Welt und das Irdische haßt und verachtet und jedes Interesse dafür als dem einzig wahren transzendenten Interesse schädlich erachtet; ein liebenswürdig bescheidener Jüngling, der durch merkwürdige Verkettung von Umständen zu der damals epidemischen ¹⁾ Idee kommt, der erwartete Messias zu sein und an den Folgen derselben untergeht.“

¹⁾ Eduard von Hartmann darf also den andern mitbeweisen helfen, daß es vor und zu Jesu Zeit zahlreiche messianische Prätendenten gegeben habe.

Man kann es bedauern, daß ein Geist wie Eduard von Hartmann in der äußeren Geschichte gewissermaßen stecken bleibt, die einfache und gewaltige Größe Jesu in der Eschatologie nicht erfaßt und mit dem Fremdartigen, das er empfindet, fertig zu werden glaubt, wenn er es möglichst klein macht. Und doch hat sein Buch andererseits wieder etwas Befriedigendes. Es ist der offene Kampf des germanischen Geistes mit Jesus. In dem Kampf wird das Große allein siegen. Die andern aber wollen den Frieden vor dem Kampf und meinen, die Theologen könnten den Kampf allein austragen und unserer Kultur das Irrewerden an dem historischen Jesus, durch das sie hindurch muß, um zum ewigen Jesus zu gelangen, ersparen, indem sie immer zugleich die Versöhnung predigen. Eine Predigt in Postulaten! So sichtet Jülicher¹⁾ in seinem Abriß des Lebens Jesu „Jüdisches und Ueberjüdisches“ in dem Herrn und meint, Jesus habe das Reichgottesideal „auf den Boden der Gegenwart, in den Lauf der Geschichte transportiert“ und „den Begriff einer Entwicklung, der das genaue Gegenteil von allen jüdischen Reichsvorstellungen ist, auch in das Gottesreich hineingeschoben“. Er will den „schärfsten Protest gegen die ärmliche Definition seines Evangeliums“ erheben, „wonach es in nichts weiterem als in Ankündigung des nahen Reichs und Ermahnung zu der für die Erlangung des Reichs erforderlichen Buße bestanden“.

Wann hat ein Protest gegen die reine Geschichte je etwas genützt? Warum Frieden verkünden, wo kein Friede ist, und die Zeit aufhalten? Ist es nicht genug, daß Schleiermacher und Ritschl es immer wieder fertig brachten, daß die Theologie den Frieden sandte, statt das Schwert, und beruht die Ohnmacht des denkenden Christentums unserer Kultur gegenüber nicht darin, daß es den Kampf, wo es ihn aufnehmen sollte, nie aufnahm, sondern immer an ein aus allen Wissenschaften zusammengefügtes, von ihm zum voraus bestochenes Schiedsgericht appellierte?

Neben den Philosophen tritt der Jurist. Herr Dr. jur. De Jonge arbeitet mit Eduard von Hartmann an der „Zerstörung des kirchlichen“, und an der „Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes“²⁾.

¹⁾ Die Kultur der Gegenwart. Teubner. Berlin 1905. S. 40—69: „Jesus“ von Jülicher.

Siehe auch: W. Bouffet, Jesus. Religionsgeschichtliche Volksbücher. Herausgegeben von Schiele. Halle 1904.

²⁾ De Jonge, Dr. jur., „Jesusuud. Der klassieke jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes“. Berlin 1904. 112 S.

Die frühere judaisierende Forschung über Jesus war anspruchsloser gewesen. Dr. Aug. Wünsche hatte 1872 „Jesus in seiner Stellung zu den Frauen“ vom talmudischen Standpunkt aus geschildert (146 S.), und ihn, 1876, von dem-

Herr De Jonge ist ein 1889 getaufter Israelit, der am 22. November 1902 aus der Religionsgemeinschaft der Christen ausschied und „mit evangelischen Vorbehalten“ wieder in die Synagogengemeinde zurückkehren wollte, was ihm aber trotz seiner gesetzestreuen Lebensweise versagt wurde. Nun wartet er, „bis ihm in der Synagoge des zwanzigsten Jahrhunderts ähnliche Gewissensfreiheit gewährleistet wird, wie sie in der Synagoge des ersten Jahrhunderts Johannes genöß, der Lieblingsjünger Jeschuahs von Nazareth“. Bis dahin verkürzt er sich die Wartezeit, indem er Jesum und seine ersten Anhänger als Musterjuden beschreibt und sie für seine jüdische Ansicht mit evangelischen Vorbehalten mobil macht.

Sein Haß gilt dem farb- und temperamentlosen Jesus der Superintendenten und Konsistorialräte. Ihm stellt er seinen Jesus entgegen: den heiligen Choleriker, den heiligen Phlegmatiker, den heiligen Melancholiker, den Meister der Dialektik, den Imperator, den praktisch genialen Menschen, den Menschen mit dem rücksichtslos konsequenten Radikalismus.

Jesus war nach De Jonge ein Schüler Hillels. Er forderte die Armut nur in bestimmten Fällen, nicht prinzipiell. Beim reichen Jüngling wußte er, „daß das ererbte Vermögen in diesem einen Falle unlauteren Quellen entstammte, die radikal verstopft werden mußten“

Woher weiß De Jonge, daß Jesus dieses wußte?

Wenn jemand das vulgär theologische Jesusbild bekämpfen will, und dabei in manchem nicht nur Wit und Schlagfertigkeit, sondern auch historische Intuition zeigt, wie De Jonge, darf er andererseits nicht in den Fehler der von ihm verfehmten Theologie verfallen und das historische Supplementärwissen der Gegner statt durch die Geschichte durch ein anderes, gerade so unbegründetes, historisches Geheimwissen stürzen wollen.

De Jonge weiß, daß Jesus väterliches Vermögen besaß. „Ein Beweis statt vieler: die rasche Flucht nach Aegypten mitsamt seiner ganzen Familie vor Herodes und der langjährige Aufenthalt daselbst.“

De Jonge — er folgt hier dem Johannesevangelium, dem er überall den Vorzug gibt — weiß, daß Jesus bei seinem ersten Auftreten zwischen vierzig und fünfzig Jahre zählte. Die Angabe Lk 3 23. daß

selben Standpunkt aus als den lebensfreudigen Jesus beschrieben. (Der lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche. Leipzig 1876. 444 S.)

Daran ist so viel richtig beobachtet, daß die eschatologische weltverneinende Ethik, wie wir sie bei Jesus finden, eine zeitlich bedingte und vorübergehende war und mit dem Judentum als solchem nichts zu tun hatte.

er wohl dreißig Jahr alt war, beirrt nur die, welche nicht bedenken, daß Lukas Maler war und nur berichten wollte: „Jeschuah war ähnlich wie ein Dreißigjähriger, d. h. er sah infolge seiner herrlichen Schönheit und ewig jugendlichen Erscheinung zehn Jahre jünger aus als er war.“

De Jonge weiß, daß Jesus bei seinem Auftreten Witwer war und ein Knäblein hatte; das „Knäblein“, das, Joh 6 9, fünf Gerstenbrote und zwei Fische trug, war nämlich sein Sohn. Solches und anderes lieft der Autor in „dem herrlichen Johannes“.

Nach ihm hätten wir uns Jesus als den Aristokraten-Juden, eher im Frack als im Kittel zu denken, der, wie aus Gleichnissen hervorgeht, etwas vom Essen verstand und die Tischkarte beim geheimen Finanzrat Zachäus studierte.

Nun modernisiert er schlimmer als die Theologen!

Wissenschaftliche Bedeutung kommt den Untersuchungen des freisinnigen jüdischen Schriftstellers Moritz Friedländer zu ¹⁾. Er nimmt an, daß im Christentum eine Bewegung in Erscheinung tritt, die schon vor dem Täufer und Jesus vorhanden war und mit dem den Pharisäern verhaßten am-haarez (Landvolk) zu identifizieren ist. Der am-haarez, führt Friedländer aus, war nicht der irreligiöse Böbel, sondern die fromme Landbevölkerung, die sich gegen die Heuchelei und Engherzigkeit der politisch interessierten Partei der strengsten Pharisäer empörte.

Die Leute dieses Kreises waren mit dem Essenerorden in Verbindung und bildeten gewissermaßen seine Tertiärer. Im letzten Grunde handelte es sich um eine jüdisch-palästinensische Partei, die mit der hellenistischen Bewegung Fühlung hatte und in den Tendenzen der extremen Pharisäer, die dann nach der Zerstörung Jerusalems zur Herrschaft gelangten, die große Gefahr für die väterliche Religion erblickte.

Bis zum Auftreten des Täufers war der am-haarez in Verteidi-

¹⁾ Moritz Friedländer (geb. 1844) lebt zu Wien. „Zur Entstehungsgeschichte des Christentums.“ Wien 1894. 172 S. — „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu.“ Berlin 1905. 380 S.

Die obige Darstellung folgt dem zweiten Werke, das gewissermaßen eine verbesserte Ausgabe des ersten bietet, das Kapitel über Jesus (S. 315—341) fällt gegen die übrigen etwas ab.

Erwähnt sei, daß Friedländer die unter Philos Namen überlieferte Schrift *De vita contemplativa* gegen P. G. Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. 1879) für echt hält und für die Revision des allgemein geltenden Urteils gute Gründe anzuführen weiß.

Auf das großzügig gedachte Vorwort des Werkes von 1905 sei besonders verwiesen.

gungsstellung verblieben. In dem Prediger am Jordan, der irgendwie aus dem Essenismus hervorgegangen war, fand er den Führer, der zum Angriff rief. Die messianische Hoffnung gab der Masse den Mut zur Tat. Sie erwartete von dem Gesalbten die Befreiung vom Joch des Gesetzes. Jesus setzte das Werk des Täufers fort und brachte die Saat, die im Laufe der Zeiten gereift war, unter Dach, „ehe sie auf dem Felde verfaulte oder ein Raub des bald herausziehenden Unwetters wurde“.

Friedländer vertritt also die Theorie, die schon Gfrörer und Noack um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu begründen versuchten. Freilich ist er nicht viel glücklicher als seine Vorgänger. Wenn in Jesus und dem Täufer ein Judentum zu Wort käme, das den prophetischen und griechischen Geist versöhnt, so müßte erwartet werden, daß ihre Verkündigung irgend etwas derartiges erkennen ließe. Dies ist aber nicht der Fall. Erschwerend kommt hinzu, daß Friedländer den am-haarez mit dem Essenismus in Verbindung bringt. Es bleibt dann unbegreiflich, daß der Täufer und Jesus die pharisäisch-jüdische Hoffnung einer leiblichen Auferstehung vertreten, wo die Genossenschaft am Toten Meer die Vergänglichkeit alles Materiellen und die Unsterblichkeit der Seele lehrte. Nicht zu erklären ist in diesem Falle auch das Fehlen des asketischen Ideals in der Verkündigung Jesu.

Diese und andere Schwierigkeiten werden von Friedländer nicht verkannt. Nichtsdestoweniger hält er an seiner Konstruktion fest. Er glaubt, daß die enge Verwandtschaft zwischen Jesus und den Essenern trotz aller herrschenden Lehرداریenzen unverkennbar sei. In jedem Falle kommt ihm das Verdienst zu, eine neue und selbständige Untersuchung über die hellenistische Beeinflussung des palästinensischen Judentums geliefert zu haben, aus der zum mindesten das eine hervorgeht, daß die Exklusivität des Schriftgelehrentums nach der Zerstörung Jerusalems einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet.

Zu beachten ist, daß Friedländer, unter der Zustimmung von Schürer, die hergebrachte Identifizierung der Minim des Talmud mit den Judenchristen bestreitet. Er will im Minäismus eine an das Gnostische streifende griechische Bewegung erkennen, die spekulativ interessiert war, eine Geheimlehre über Gott und Welterschöpfung besaß, die leibliche Auferstehung verwarf und dem Gesetz gegenüber eine freie Stellung einnahm. Das in Vollständigkeit beigebrachte Material scheint für diese Annahme zu sprechen¹⁾.

¹⁾ Siehe im Werke von 1905 die Seiten 169—234. — Auch B. Reilmann (Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. 1906) beschäftigt sich mit dem Minäerproblem (S. 71—91). Er sieht, wie Friedländer, in dieser

Mit Friedländer stimmt in der Grundanschauung überein der Schriftsteller Wolfgang Kirchbach¹⁾. Seine Werke sind jedoch ganz unwissenschaftlich gehalten. Er ist ein unbedeutender Epigone Noack's, den er überdies nicht einmal zu kennen scheint. Da er es ausgezeichnet verstand, über die Fachtheologie zu schelten und die Presse für sich mobil zu machen, brachte er es am Ende der neunziger Jahre zu einer gewissen Berühmtheit.

Kirchbach bevorzugt das vierte Evangelium, weil er hier alles Jüdische ins Geistige umgedeutet findet. Er will die Lehre Jesu nach Kant interpretieren. So soll das Wort: „Niemand hat Gott je gesehen“ aus der Gedankenwelt der Kritik der reinen Vernunft zu verstehen sein. Jesus, führt Kirchbach aus, brauchte die Worte „Tod“ und „Leben“ immer nur in übertragenem Sinn. Das ewige Leben ist bei ihm kein Jenseitsleben, sondern nur ein Diesseitsleben. Er redet von sich als Gottessohn, aber nicht als vom jüdischen Messias. Menschensohn ist nur die ethische Erklärung von Gottessohn. Ein Menschensohnproblem existiert nur, weil Matthäus das alte „Menschensohn“ der ursprünglichen Logiasammlung „nur genau wörtlich, silbenwörtlich übersehte“.

Die große Drohrede Mt 23 ist nach Kirchbach lediglich „eine patriotische Rede, in welcher Jesus seinen Gegensatz gegen die Pharisäer und seine ursprüngliche Liebe für sein engeres Vaterland in sehr ergreifenden Worten ausspricht“

Jesu Lehre war nicht weltflüchtig, sondern verwandt mit der wahren Lehre Epikurs, „das ist die Aufhebung jeder falschen Metaphysik und der aus dieser Aufhebung gewonnene Zustand der Seligkeit, der Makaria“; darum war die Frage des Herrn an den reichen Jüngling mehr als eine bloße Versuchung. „Hätte der Jüngling statt traurig davonzuschleichen, da er alle Reichtümer verkaufen soll, einfach auf Grund eines starken Kapitals an Mut, Herz, Geist und Wissen gesagt: ‚Mit Vergnügen. Mein bißchen Reichtum schert mich wenig, hab ichs nicht, nun so hab ichs nicht‘, so würde der Rabbi ihn schwerlich beim Wort genommen, sondern gesagt haben: ‚Junger Mann, du gefällst mir. Du hast Chancen. Du kannst es zu was bringen im Reich Gottes und meinetswegen dich mir versuchsweise anschließen. Ueber deine Kupons und Aktien reden wir später.“

Setzte vorchristliche jüdische Gnostiker; weiterhin vertritt er aber die Annahme, daß das paulinische Urchristentum aus jenen Kreisen hervorgegangen sei.

¹⁾ Wolfgang Kirchbach, Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien. Berlin 1897. 248 S. 2. stark vermehrte Auflage 1902. 339 S. — Von demselben: Das Buch Jesus. Die Urevangelien. Neu nachgewiesen, neu übersetzt, geordnet und aus der Ursprache erklärt. Berlin 1897.

Zulezt gelingt es Kirchbach, auch Joh 6, freilich nur mit Hilfe einer hanebüchenen Sprache, zu vergeistigen. „Nicht den Leib“, führt er aus, „des längst abgeschiedenen Denkers, der auf die Frage der persönlichen Fortdauer augenscheinlich gar keinen Wert legte, ‚genießen‘ wir richtiges Griechisch Lesenden, sondern in seinem Sinne fressen und saufen wir seine Lehren, seine Gesinnung, seine grandiose Lebensauffassung bei immer erneutem Andenken im Brot- und Fleischbilde, im Blutbilde, im Wasserbilde in uns hinein¹⁾.“

So wertlos Kirchbachs Leben-Jesu vom historischen Standpunkt ist: als eine Erscheinung im Kampf der modernen Weltanschauung mit Jesus wird es verständlich. Es will ihn für eine metaphysikklose und in der Ethik nicht weltflüchtige Zeit retten. Und weil dies bei dem historischen nicht möglich ist, verneint es ihn zugunsten eines apokryphen.

Das eben ist das Charakteristische der Leben-Jesu-Literatur an der Jahrhundertwende, daß das rein Historische, auch in den Schöpfungen der historischen, wissenschaftlichen Berufstheologie, hinter dem Interesse an der Weltanschauung zurücktritt. Die Vergewaltiger des Himmelreiches beginnen damit Jesum selbst zu vergewaltigen. Menschen, die gar nicht dazu qualifiziert sind, deren Ignoranz geradezu verbrecherisch ist, die über die wissenschaftliche Theologie hochfahrend schelten, statt sich auch nur einigermaßen mit ihren Forschungen vertraut zu machen, fühlen sich gedrungen ein Leben-Jesu zu schreiben, um in einer von vornherein unhistorischen Schilderung ihre religiöse Weltanschauung zur Darstellung zu bringen. Und das Abstruseste findet Beifall und wird gierig von der Menge verschlungen.

Wenn allen diesen Leben-Jesu noch eine Idee und eine so scharfe historische Beobachtung zugrunde läge wie wir sie in Albert Dulks²⁾

¹⁾ Schon Hugo Delff in seiner „Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth“ (Leipzig 1889, 428 S.) hatte sich ganz auf das, noch zudem kritisch gesichtete, vierte Evangelium zurückgezogen. Sein Jesus verheimlicht anfangs seine Messianität, aus Angst vor den politischen Erwartungen des Volks, und predigt ihnen den Menschensohn in der dritten Person. Beim zweiten Aufenthalt in Jerusalem bricht er mit den Volkssoberen, muß dann, wegen der Sabbatkonflikte, auch aus Galiläa weichen, gibt sein Volk auf und wendet sich zu den Heiden. Für die Erweckung des Lazarus nimmt Delff Scheintod an.

²⁾ Albert Dulks, Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt. Erster Teil: Die historischen Wurzeln und die galiläische Blüte. 1884. 395 S. Zweiter Teil: Der Messiasinzug und die Erhebung ans Kreuz. 1885. 302 S.

Dulks eigenes Leben ist ein Irrgang. Geboren 1819, trat er in der Revolution von 1848 als Schriftsteller und Agitator hervor. Später unternahm er, fast mittellos, große Reisen, die ihn bis zum Sinai und bis nach Lappland führten. Zulezt wirkte er in der Sozialdemokratie. Er starb 1884.

„Jrrgang des Lebens Jesu“ finden! Für Dult ist die Darstellung des Schicksals Jesu zugleich die Darstellung des Schicksals der Religion. Der galiläische Meister, eine tiefinnerliche, religiöse Persönlichkeit, war dem Untergang geweiht von dem Augenblick an, wo ihn sein Selbstbewußtsein auf die schwindelnden Höhen der Gottessohnschaft und der eschatologischen Erwartung erhob. Er starb in Verzweiflung, nachdem er vergebens bis zum letzten Augenblick auf ein „himmlisches Telegramm“ gewartet. Vor demselben Schicksal wird die Religion nur dann bewahrt bleiben, wenn sie auf alles Transzendente verzichtet.

Die Legion der romanhaften Leben-Jesu schmilzt merkwürdig zusammen, sobald man sie aus der Nähe mustert. Liest man zwei oder drei, so kennt man alle. Sie haben sich seit Venturini kaum verändert, nur daß gewisse Heilungen Jesu jetzt mehr vom modernen Stand der Forschung über Hypnose und Suggestion behandelt werden¹⁾. Nach Paul de Réglé²⁾ war Jesus ein Kind der Liebe. Joseph nahm die Mutter an und schützte sie. De Réglé beschreibt die Schönheit des Knaben: „Seine Augen von mittlerer Größe aber schön geschlitz, beschattet von kastanienbraunen, langen, seidenen Wimpern, und in die Augenhöhlen etwas eingesunken, trugen eine blau-graue Färbung, die sich je nach den Eindrücken der Seele veränderten, um verschiedene Schattierungen besonders ins Blaue oder Bläulichgraue anzunehmen.“

Er und seine Jünger, wie der Täufer auch, waren Essener. Damit hörte er auf Jude zu sein. Seine Predigt entwickelte die Menschenrechte, sozialistische und kommunistische Forderungen; seine Religion war reines Gottesbewußtsein. Mit der Eschatologie hatte er nichts zu tun. Diese wurde erst von Matthäus in seine Lehre eingeflochten.

Die Wunder beruhen sämtlich auf Suggestion und Hypnose. Als Jesus zu Cana merkte, daß die Gäste des Guten zu viel taten, ließ er heimlich Wasser statt Wein servieren und sprach: Trinkt, dies ist

¹⁾ Wissenschaftliches über diesen Gegenstand bietet Fr. Hippold, „Die psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu“ (1889), wo man eine einleuchtende Zusammenstellung des medizinischen Materials findet.

Siehe auch Dr. R. Kunz, *Christus medicus*. Freiburg i. B. 1905. 74 S. Der wissenschaftliche Wert dieser Studie wird aber sehr dadurch beeinträchtigt, daß der Autor mit den historischen und literarischen Vorfragen in keiner Weise vertraut ist und alle Heilungswunder als Geschehnisse auffaßt, die er vom medizinischen Standpunkt erklären zu können glaubt. Die Tendenz der Schrift ist mehr apologetisch.

²⁾ Paul de Réglé, *Jésus von Nazareth*. Vom wissenschaftlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Standpunkt aus dargestellt. Aus dem Französischen von A. Just. Leipzig 1894. Der Verfasser, mit seinem wirklichen Namen P. A. Desjardin, ist praktischer Arzt. Auch de Réglé legt seiner Darstellung das vierte Evangelium zugrunde.

besserer Wein. Er brachte es wirklich fertig, einem Teil der Gesellschaft zu suggerieren, daß sie Wein tranken. Die Speisung wird durch Streichung von zwei Nullen erklärt; die Auferweckung des Lazarus durch Annahme von Scheintod. Auch Jesus war noch nicht tot, als er vom Kreuz abgenommen wurde, und konnte von den Essenern wiederbelebt werden.

Dieses Leben-Jesu ist mit Haß gegen den Katholizismus geschrieben, aber mit wirklicher Verehrung für Jesus.

Gleichfalls nur eine Variante des Venturini-Planes ist das romanhafte Leben-Jesu von Pierre Nahor¹⁾. Die sentimentale Naturschilderung und die langen Dialoge der Leben-Jesu von vor hundert Jahren kommen wieder zu ihrem Recht. Während Johannes schon am toten Meer predigt, reist Jesus mit einem vornehmen Brahmanen, der ein Gut bei Nazareth und vornehmen Anhang in Jerusalem besitzt, nach Ägypten und wird dort in aller ägyptischen, essenischen und indischen Weisheit unterrichtet, was dem Verfasser, besser der Verfasserin Gelegenheit gibt, ihre religionsphilosophischen Ideen in Lehrgesprächen zu entwickeln. Bei seiner bald darauf einsetzenden galiläischen Wirksamkeit kommt es dem jungen Lehrer zustatten, daß er die Geheimnisse der Hypnose und der Suggestion auf Drängen seines Leiters an den ägyptischen Bettlern praktisch erlernt und erprobt hat. Durch seine Kunst heilt er Maria von Magdala, eine vornehme Courtisane aus Tiberias. Sie hatten sich schon einmal in Alexandria getroffen. Nun verläßt sie Tiberias und zieht in ihr kleines von der Mutter ererbtes Häuschen zu Magdala.

Er selber kam nie nach Tiberias. Aber die Lebewelt daselbst interessierte sich für ihn und ließ sich oft an das Gestade rudern, wo er predigte. Fromme, reiche Damen frugen bei ihm an, an welchem Platz er das Volk zu lehren gedachte, und schickten dann für jenen Tag Körbe voll Brotes und gebratener Fische an den bezeichneten Ort, damit die Menge nicht darbt. So sind die Berichte von den wunderbaren Speisungen zu erklären: dem Volk war unbekannt, woher Jesus plötzlich die Speise hatte, die er durch die Jünger austeilten ließ.

Als er wußte, daß die Priester seinen Tod beschlossen hatten, ließ er seinen Freund Joseph von Arimathia, den vornehmen Essener, versprechen, ihn alsbald vom Kreuze zu nehmen und beizusetzen ohne

¹⁾ Pierre Nahor (Emilie Lerou), Jesus. Aus dem Französischen von Walter Bloch. Berlin 1905. Motto: Die Gestalt Jesu gehört, wie alle mysteriösen, heroischen oder mythischen Gestalten, der Legende und der Poesie an. Aus der Einleitung: „Dies Buch ist ein Glaubensbekenntnis.“ Die Darstellung geht vom vierten Evangelium aus.

andere Zeugen. Nur Nikodemus sollte dabei sein. Am Kreuz versetzt er sich in kataleptische Erstarrung. Er wird als ein Scheintoter abgenommen und kommt im Grabe wieder zu sich. Nachdem er den Seinen mehrmals erschienen ist, macht er sich auf und schleppt sich nach Nazareth. Mit der letzten Anstrengung erreicht er das Haus seines geheimnisvollen alten indischen Lehrers. An der Pforte bricht er zusammen, da der Morgen graut. Die alte Sklavin erkennt ihn und trägt ihn ins Haus. Er stirbt. „Da zog die gewaltige heitere Nacht an Nazareth vorüber und blendend stieg der Tag hinter Tiberias empor.“

Nikolaus Notowitsch ¹⁾ findet in Kf 1 so (Und das Kindlein wuchs . . . und war in der Wüste, bis daß es sollte hervortreten vor das Volk Israel), eine Lücke im Leben Jesu, obwohl diese Stelle sich auf den Täufer bezieht, und will sie ausfüllen . . . indem er den Herrn vom dreizehnten bis neunundzwanzigsten Jahre bei Brahmanen und Buddhisten in die Lehre gehen läßt. Zum Beleg führt er Nachrichten über die buddhistische Verehrung eines Jissa an, die er in den Klöstern von Klein-Tibet gefunden haben will. Das Ganze ist, wie von Fachleuten nachgewiesen wurde, plumper Schwindel und dreiste Erfindung.

Der Tendenz nach gehören die Leben-Jesu-Romane schon ganz in die Reihe der theosophischen Leben-Jesu, bei welchen ebenfalls alles Historische zugunsten des Nachweises aufgegeben wird, daß Jesus die ägyptische und indische Theosophie in sich aufgenommen habe und in die science occulte eingeweiht war. Jedoch haben die Theosophen den Vorteil, über die Alternative: Erweckung vom Scheintod oder Auferstehung, hinausgehoben zu sein, insofern als für sie feststeht, daß Jesus seinen Leib auch nach dem realen Tode wieder annehmen konnte. In den Ausmalungen und Ausschmückungen der evangelischen Perikopen geben sie den gewöhnlichen romanhaften Leben-Jesu nicht viel nach.

¹⁾ Nicolas Notowitsch, *La vie inconnue de Jésus-Christ*. Paris 1894. 301 S. Die Lücke im Leben Jesu. (Deutsch. Stuttgart.) 1894. 186 S. Siehe Polkmann im Theol. Jahresbericht XIV. S. 140.

Bedingterweise gehört zu den Leben-Jesu-Romanen: A. Lillie, *The influence of Buddhism on primitive christianity*. London 1893. 184 S. Das Romanhafte ist darin gegeben, daß der Verfasser Jesum unter die Essener rechnet und Essenismus und Buddhismus gleichsetzt.

Unter den erbaulichen Leben-Jesu-Romanen fürs Haus erweist sich des Engländers J. H. Ingraham „Der Fürst aus Davids Hause“ als einer der langlebigsten. Nachdem er schon 1858 in deutscher Uebersetzung erschienen war, wurde er 1896 wieder neu aufgelegt (Braunschweig).

Auch Peter Roseggers „J. N. N. J. Frohe Botschaft eines armen Sünders.“ (Leipzig 6.—10. Tausend. 1906. 293 S.) gehört zu den romanhaften Leben-Jesu.

Frauengeist verrät C. Nauchs Jeschua ben Joseph. Deichert 1899.

Ernest Bosc¹⁾ sieht als Theosoph den Hauptzweck seines Buches darin, das esoterische Leben Jesu und den orientalischen Ursprung des Christentums zu schildern und wagt die Behauptung, daß Jesus kein Semit, sondern ein Arier war. Natürlich bildet das vierte Evangelium die Grundlage seiner Darstellung. Er verschmäht es aber auch nicht, sich bedingterweise auf die „Enthüllungen“ von 1849 zu beziehen, die nur Plagiat aus Venturini sind.

Nicht ohne Geist, wenn auch mit abstruser Gelehrsamkeit geschrieben ist „Did Jesus Live 100 B. C.“²⁾ Der theosophische Autor setzt der christlichen die jüdische Ueberlieferung von einem Jesus, der unter Alexander Jannai (104—78 v. Chr.) gelebt habe, entgegen. Diesen soll dann der Urevangelist in die spätere Zeit versetzt haben, wobei ihm zuustatten kam, daß während der Statthalterschaft des Pilatus ein Pseudoprophet einiges Aufsehen hervorrief. Jedoch will der Verfasser damit nur eine Hypothese vorgetragen haben und bittet zum voraus um Verzeihung für den Anstoß, den er damit gibt.

Die aus dem Versetzen des Talmud resultierende Datierung des Lebens Jesu wird von den theosophischen Forschern allgemein als die richtige anerkannt. Auch nach Annie Besant ist der Herr um 105 v. Chr. geboren³⁾. Nachdem der Knabe im Tempel eine außerordentlich große Wißbegierde bekundet hatte, wurde er zu den Essenern in die Lehre getan, wo er mit persischer, indischer und ägyptischer Weisheit bekannt wurde und in der herrlichen Bibliothek die Werke der „okkulten Wissenschaft“ studieren konnte. Nachher wurde er in Aegypten in die wahren Mysterien eingeweiht. So war er bereit, dem himmlischen Logos für drei Jahre, von der Taufe an, seinen Leib als „Zelt“ anzubieten. Das neue Wesen Jesus-Christus entfremdete sich durch seine spiritualistische Predigt das Volk und seine Führer; von den Essenern wurde er angefeindet, weil er die Geheimwissenschaft unter die Masse brachte. Nach dem Kreuzestode war der Jüngerkreis der physischen Gegenwart des Meisters beraubt; aber noch fünfzig Jahre lang besuchte er sie, mit

¹⁾ Ernest Bosc, La vie ésotérique de Jésus Christ et les origines orientales du christianisme. Paris 1902. 445 S.

Daß Jesus ein Arier war, beweist A. Müller durch die Annahme einer gallischen Einwanderung in Galiläa. „Jesus ein Arier.“ Leipzig 1904. 74 S.

²⁾ Did Jesus Live 100 B. C.? London and Benares. Theosophical Publishing Society. 1903. 440 S. — Ueber die benutzte Angabe des Talmud siehe S. 318 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.

³⁾ Annie Besant, Le christianisme ésotérique (aus dem Englischen). Paris. Publications Théosophiques 1903. 420 S. — Ueber den historischen, mythischen und mystischen Jesus S. 125—197.

seinem feinen geistigen Leibe angetan, und unterwies sie in allen Geheimnissen.

Die theosophische Kenntnis des Lebens Jesu stützt sich auf die evangelischen Berichte, erwächst aber zum Teil auch aus der okkulten Wissenschaft, die direkte Erkenntnis der Geschehnisse und ihres wahren Wesens vermittelt. Interessant ist, daß die in den Evangelien vorliegende Mischung von „Geschichte und Legende“, die die freisinnigen Theologen so beschäftigt, den Theosophen auch nicht die geringste Verlegenheit bereitet. Sie nehmen an, daß die Urkunden mythologische Elemente in weitestem Umfang verarbeitet haben, um unter alten Symbolen religiöse Wahrheiten darzustellen. Die Evangelien bieten also den historischen und zugleich den „mythischen“ Christus. Zu diesen kommt als dritter der „mystische“ Heiland, der hinter und über beiden steht und nur innerlich zu erkennen ist.

Wilhelm Winsch¹⁾, Arzt in Halensee, wandelt nicht auf den Pfaden einer so gewaltigen Spekulation, sondern sieht in dem Herrn mehr den Apostel der Naturheilmethode und naturgemäßen Lebensweise. Jesus, führt er aus, war das erhabenste Beispiel eines Alkoholabstinenten. Als man ihm vor der Kreuzigung den betäubenden Trank reichen wollte, wies er ihn zurück (Mt 15 23), weil er nur den Genuß ungegorenen Weines erlaubte.

Mit der psychiatrischen Beurteilung Jesu beschäftigen sich die Arbeiten von de Zoosten, Binet-Sanglé, Rasmussen, Schaefer, Werner und Kneib²⁾.

¹⁾ Wilhelm Winsch, War Jesus ein Nasiräer? Berlin 1904. 80 S. — Mein Christusbild. Berlin 1905. 40 S.

²⁾ Dr. de Zoosten (Pseudonym für Dr. Georg Bomer, Oberarzt an der Holsteinschen Provinzial-Irrenanstalt Neustadt). Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiatikers. Bamberg 1905; 104 S.

Dr. Binet-Sanglé (Professeur à l'école de Psychologie. Paris), La folie de Jésus. Paris. B. I. 372 S. (3. Aufl. 1911). — B. II. 1910. 516 S. — B. III. 1912. 537 S. Ein vierter Band steht noch aus. In den Archives d'anthropologie criminelle (1904 u. 1905) hat der Verfasser Studien über die Propheten Elias und Elisa veröffentlicht. Sein Werk „Les prophètes juifs. Etude de psychologie morbide“ (1905) ist vergriffen.

Emil Rasmussen (Dr. phil. cand. theol.), Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie. (Aus dem Dänischen ins Deutsche von Arthur Rothenburg) Leipzig 1905. 167 S. — Von demselben siehe auch „Ein Christus aus unseren Tagen“ (David Lazzaretti) Leipzig 1906. 233 S.

Dr. H. Schaefer, Oberarzt a. D. der Irrenanstalt Friedrichsberg in Hamburg. Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Eine Kontroverse. Berlin 1910. 178 S.

Hermann Werner (Em. Pastor in Andernach a. Rh.; früher Irrengeistlicher), Die psychische Gesundheit Jesu. Großlichterfelde-Berlin 1908. 64 S.

De Voosten urteilt folgendermaßen: „Jesus ist wahrscheinlich ein von Geburt her erblich belasteter Mischling gewesen, der als geborener Entarteter bereits in früher Jugend auffiel durch ein übermäßig stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein, verbunden mit einer hohen Intelligenz und einem gering entwickelten Familien- und Geschlechtsinn . . . Seine Intelligenz befähigte ihn, die Irrwege der seiner Zeit herrschenden Religionsauffassung zu erkennen und den Vorschriften des Gesetzes eine in der Form neue, freiere und entwicklungsfähige Auslegung zu geben. Sein Selbstbewußtsein steigerte sich in langsamer Entwicklung bis zu einem fixierten Wahnsystem, dessen Einzelheiten durch die intensive religiöse Richtung der Zeit und seine einseitige Beschäftigung mit den Schriften des Alten Testaments bedingt war. — Das physiologische Geniale und das pathologische Moment in seinem Wesen beeinflussten sich gegenseitig sehr stark und verquickten sich miteinander . . .“

Ähnlich lautet das Urteil von Binet-Sanglé. Auch er vertritt die Diagnose „Paranoia“. Aber er nimmt an, daß es sich um eine auf Jugendirreseinen zurückgehende Form handelte. In der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel findet er den Bericht der „hebephrenischen Krise“, die Jesus durchgemacht hatte. Daß er aus einer Alkoholikerfamilie stammte und tuberkulös war, gilt dem Franzosen als ausgemacht. Aus dem vom vierten Evangelisten berichteten Ausfließen von Wasser und Blut beim Lanzenstich schließt er, daß der Gekreuzigte einen pleuritischen Erguß hatte, wodurch auch seine Schwäche beim Wege zur Hinrichtung und sein schnelles Verschwinden erklärlich werden sollen. Ferner nimmt er an, daß Jesus von kleiner Statur war, wie sich dies für den Sproß einer degenerierenden Familie schickt. Als Beweis führt er die Tatsache an, daß der Prophet aus Nazareth

P h. K n e i b (Professor der katholischen Apologetik zu Würzburg), *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie*. Mainz 1908. 76 S.

In seiner Studie „Jésus et les Evangiles“ (Paris 1878. 190 S.) hatte J u l i u s S o u r y, der ehemalige Sekretär Renans, Pathologisches am Geisteszustand Jesu herausgefunden und die Diagnose auf „Progressive Paralyse“ gestellt. Da diese Entdeckung Aergernis gab, arbeitete er nachher den *Essai de psychologie morbide* zu einem farblosen Leben-Jesu um. In der Vorrede der dritten Auflage, die unter dem Titel „Jésus et la religion d'Israel“ (Paris 1898. 314 S.) erschien, spricht er sein Bedauern über das frühere Unternehmen aus, weil er damit religiösen Ueberzeugungen Anstoß gegeben habe. — H o l z m a n n (Das messianische Bewußtsein Jesu. 1907. S. 81) zitiert diese dritte Ausgabe, ohne zu bemerken, daß die psychiatrischen Partien getilgt sind.

Die Studie „Die Gemütsart Jesu“ (Leipzig 1908. 80 S.) von J u l i u s B a u m a n n (Professor der Philosophie zu Göttingen) beschäftigt sich nur nebenbei mit der psychiatrischen Seite der Frage.

beim Einzug in Jerusalem auf einem Eselsfüllen ritt, ohne die Füße am Boden zu schleifen.

Während de Zoosten die intellektuellen Leistungen Jesu anerkennt, sucht Binet-Sanglé sie möglichst herunterzusetzen. Er meint beweisen zu können, daß der galiläische Megalomane nur Sentenzen der Propheten reproduziere, und daß seine Reden tiefer stehen als die Produktionen von so und so vielen anderen Paranoikern.

Auf Wissenschaftlichkeit kann keines der beiden genannten Werke Anspruch machen. De Zoosten und Binet-Sanglé sammeln die Daten zur „Krankengeschichte“ ohne irgendwelche kritische Würdigung der Herkunft. Sie schöpfen aus den apokryphen Evangelien und aus dem Talmud mit derselben Zuversicht, wie aus den kanonischen Schriften.

Dem Unterschied zwischen synoptischer und johanneischer Ueberslieferung tragen sie nicht Rechnung. Mit Vorliebe benutzen sie die letztere, weil sie ihnen am meisten krankhaft zu deutende Züge bietet.

Die beigebrachten Parallelen aus den zu klinischer Beobachtung gekommenen modernen Fällen sind nichts weniger als einwandfrei.

Es wirkt geradezu komisch, wenn Binet-Sanglé in einem fort mit dem Material operiert, das die degenerierten Alkoholiker Nordfrankreichs der Psychiatrie stellen, und meint, aus diesem Schlüsse auf die Psyche Jesu ziehen zu können.

Rasmussen kennt die kritische Leben-Jesu-Forschung und vermeidet es, das vierte Evangelium als Quelle zu benutzen. Er glaubt, daß Jesus mit den Prophetengestalten der verschiedensten Religionen unter die epileptischen oder hysterisch-epileptischen Geisteskranken zu rechnen sei. Diese Diagnose gründet er auf vergleichende psychopathische Studien. An einer Reihe von historischen Persönlichkeiten hat er das Wesen der religiösen Bahnbrecher studiert. Die jüdischen Propheten, Buddha (550?—480 v. Chr.), Paulus († 64?), Mohammed (570?—632), Luther (1483—1546), der Kabbalist Sabbatäi Zewi aus Kleinasien (1626—1676), Swedenborg (1688—1772), der Mahdi († 1885), Oreste de Amicio (1824—1889), David Lazzaretti (1834—1878), die Gründer des Bahaiismus, Mirza Ali Mohammed († 1852) und Mirza Hussein Ali (1817—1892), und der religiöse dänische Philosoph Sören Kierkegaard (1813—1855) scheinen ihm so charakteristische Berührungspunkte untereinander aufzuweisen, daß aus ihnen der Typus des „religiösen Sehers“ zu gewinnen ist. Alle diese Persönlichkeiten, führt er aus, kennen Angstfälle, die mit Perioden der Beseeligung abwechseln; sie haben Gesicht- und Gehörshalluzinationen; Selbstgefühl und Größenvahndelirien verbinden sich bei ihnen mit der Angst vor Schuld und Gericht zum Gedanken, daß sie für die andern Menschen leiden; des

weiteren zeigen sie eine abnorme Sexualität, bei welcher Askese in Ausschweifung und Perversität umschlagen kann, Stimmungswechsel, Unstetigkeit in der Lebensweise, Grausamkeit und Gewalttätigkeit, fortschreitende Abnahme der Intelligenz und Verarmung der Erfindung. Sie gehören also unter die Epileptiker oder Hystero-Epileptiker, ob die typischen Anfälle von ihnen überliefert sind oder nicht. Diese können, wie z. B. bei Kierkegaard, verheimlicht worden sein; oder aber es traten die „Aequivalente“ — vorübergehende Bewußtlosigkeit und Dämmerzustände — ein.

Schon die Art, wie Rasmussen den Typus des epileptischen Propheten entwickelt, gibt zu den mannigfachsten historischen und psychiatrischen Bedenken Anlaß. Vollends unbefriedigend ist die Art, in der nachgewiesen wird, daß Jesus in diese Kategorie gehört. Eine Sichtung und Würdigung der gesamten überlieferten Akte und Worte wird nicht unternommen. „In demselben Augenblick, wo bewiesen ist, daß Jesus sich für den Sohn des Menschen oder den Messias ausgegeben hat, ist es gegeben, daß er mit Jeremia, Paulus und Sören Kierkegaard geistesverwandt ist.“ In diesem Satze liegt das Hauptargument Rasmussens. Im übrigen begnügt er sich damit, die Züge, die ihm für seine Diagnose verwendbar scheinen, herauszugreifen und entsprechend zu deuten. So wird der Seelenkampf im Gethsemane zu einem „Anfall von epileptischem petit mal“ und die Vertreibung der Wechler und Händler aus dem Tempelvorhof zum Tobsuchtsanfall (*grand mal*), was jedem, der auch nur einigermaßen in psychiatrischen Dingen Bescheid weiß, mehr als merkwürdig vorkommen muß. Wenn Rasmussen jemals einen Tobsuchtsanfall beobachtet hat, so muß er wissen, daß dabei ein Verfolgen eines Zweckes und gar eine dahingehende rechtfertigende Äußerung, wie sie von Jesus berichtet wird (Mt 11 17), vollständig ausgeschlossen ist. Seine Ausführungen zeigen nur, wie gering das Material ist, das er zum Erweise seiner Diagnose anzuführen vermag.

Die Widerlegungen, mit denen Kneib, Schäfer und Werner gegen de Zoosten und Rasmussen — Binet-Sanglé blieb in Deutschland unbekannt — auf den Plan traten, sind nicht geeignet, der Diskussion ein Ende zu setzen. Sie sind zu ausschließlich apologetisch gehalten und gehen nicht auf den wissenschaftlichen Kern der Frage ein.

Kneib muß ganz außer Betracht bleiben.

Schäfer ist mit dem historischen Befunde zu wenig vertraut und versteigt sich zu etwas gewagten Deutungen der berichteten Ereignisse. Er will annehmen, daß bei der Taufe eine „kirre Taube“ einige Augenblicke flatternd über Jesus hing, und daß der Meister auf der Hoch-

zeit zu Cana und bei der Speisung am See Massensuggestion getrieben habe. In Einzelheiten bringt er wertvolles psychiatrisches Material. Besonders interessant sind die Angaben über Sinnestäuschungen und die in den Irrenanstalten zu beobachtenden Messiasse.

Hermann Werner verfügt über gute historische Kenntnisse und eine reiche psychiatrische Beobachtung. Er weist die Haltlosigkeit der aufgestellten Diagnosen mit Geschick nach, unterläßt es aber, das Problem für eine kommende Diskussion neu zu formulieren.

Interessant ist, daß er einen Jesus, der in seinem gesamten Tun, Lehren und Leiden konsequent von eschatologischen Erwartungen beherrscht wäre, unter die Geistesgestörten einreihen würde. Zu einer ähnlichen Anschauung bekannte sich Strauß in einem Brief aus dem Jahre 1864. Er sträubt sich dagegen, Jesu die Idee der Parusie zuzutrauen, weil sie „dem Wahnsinn“ ganz nahe steht¹⁾. Auch Theobald Ziegler will das „eschatologische Jesusbild“ nicht anerkennen, weil ihm darin nicht „die Ideenwelt eines gesunden, sondern eines pathologischen, geisteskranken Menschen“ entgegentritt²⁾. Ähnlich urteilen H. Holkmann, Jülicher und andere³⁾.

Für eine eventuelle Geisteskrankheit Jesu können eine Reihe von Angaben in Frage kommen. Seine Angehörigen erklären, er sei von Sinnen, und wollen ihn deswegen nach Hause holen (Mt 3 21). Die Pharisäer behaupten, daß er besessen sei (Mt 3 22 u. 30). Bei der Taufe hat er optische und akustische Sinnestäuschungen (Mt 1 10 u. 11). Ob auf dem „Verkklärungsberg“ er mitsamt den Jüngern halluzinierte, oder ob diese allein „sahen“ und „hörten“, läßt sich aus dem Berichte mit Sicherheit nicht mehr ersehen. Das ablehnende Verhalten der Familie gegenüber wird auch bei gewissen Psychosen beobachtet; das Wort von den Männern, die um des Himmelreiches willen zu Eunuchen geworden sind (Mt 19 12), kann auf abnorme sexuelle Anschauungen weisen. Die Beschwörung des Sturmes (Mt 4 39) und die Verfluchung des Feigenbaumes (Mt 11 12—14) stellen auffällige Handlungen dar. Aus den Berichten über die öffentliche Tätigkeit ist der Eindruck zu gewinnen, daß Jesu eine gewisse Unruhe und Unstetigkeit eigen war, die für Geisteskrankheit sprechen könnte. Auffällig ist das Entweichen in der Nacht nach dem ersten Auftreten in Kapernaum und die Weigerung, vorerst wieder in die Stadt zurückzukehren (Mt 1 35—38).

¹⁾ Die betreffende Stelle wird in Theobald Zieglers „David Friedrich Strauß“ (1908; Band II. S. 608 und 609) mitgeteilt.

²⁾ Siehe Theobald Ziegler, „David Friedrich Strauß“. Band II. S. 609.

³⁾ Siehe H. J. Holkmann, Das messianische Bewußtsein Jesu. 1907, S. 80 u. 81.

Wie kam Jesus dazu, ohne sichtbarlichen äußeren Anlaß von nahe bevorstehenden Verfolgungen zu reden? Auf Grund welcher Tatsachen entwickelte sich die Idee der Gottessohnschaft und der Berufung zur Würde des Menschensohnes?

Diese Angaben sind mit der Gesamtheit der Tatsachen in Beziehung zu bringen und auf ihr psychiatrisches Gewicht zu untersuchen. Entscheidend ist in letzter Linie das Entstehen der Ueberzeugung von der messianischen Würde. Lassen sich Momente aufzeigen, die dieses in Analogie zu dem klinisch beobachteten Aufkommen von größenhaften Wahnbildungen setzen? Wenn ja, so gehört Jesus der Klasse der Geisteskranken an; wenn nein, so wird jeder Versuch eine Psychose zu diagnostizieren von vornherein der größten Skepsis begegnen müssen.

Das Mehr und Weniger von nach modernen Begriffen phantastischen Vorstellungen spielt gar keine Rolle. Die Identifizierung des Fremdartigen an sich mit dem Krankhaften verrät eine laienhafte Betrachtungsweise. Für die psychiatrische Beurteilung kommt allein die Entstehung und die Art der Logik in der Ausbildung der Idee und ihre Beziehung zum gesamten Verhalten in Betracht¹⁾. Es wäre schlecht um Jesus bestellt, wenn das Urteil über seine geistige Gesundheit davon abhinge, ob die kritische Geschichtswissenschaft bei ihm eine größere oder geringere Konsequenz des eschatologischen Denkens und Handelns entdeckt und anerkennt. Freilich werden, bis auf weiteres, die modernen ganzen oder halben Gegner des eschatologischen Jesusbildes sich noch immer als diejenigen ansehen, die Jesum aus dem Irrenhause erretten.

¹⁾ Ich gedenke eine ausführliche medizinische Kritik der aufgestellten Diagnosen samt einer selbständigen Untersuchung des in Frage kommenden Materials im Anschluß an die zweite Ausgabe der Leben-Jesu-Forschung demnächst zu veröffentlichen.

XIX. Die Kritik der modern-historischen Anschauung durch Wrede und die konsequente Eschatologie.

William Wrede. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1901. 286 S.

Albert Schweiger. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. (Abendmahl. 2. Heft.) Tübingen-Leipzig 1901. 109 S.

Das Zusammentreffen des Werkes von Wrede und der Skizze des Lebens Jesu ist zeitlich und sachlich gleich überraschend¹⁾. Sie erschienen auf denselben Tag, lauten dem Titel nach fast gleich und stimmen in der Kritik der modern-historischen Auffassungen des Lebens Jesu manchmal bis aufs Wort überein. Dabei sind sie doch von ganz verschiedenen Standpunkten aus geschrieben: das eine vom literarisch-kritischen, das andere vom eschatologisch-historischen. Es scheint das Schicksal der Markushypothese zu sein, daß die sie betreffenden Probleme in den entscheidenden Perioden immer zu derselben Zeit und unabhängig voneinander sowohl literarisch als historisch in Angriff genommen und die Resultate in zwei sich korroborierenden Fassungen ausgesprochen werden. So bei Weiße und Chr. G. Wilke; so jetzt, wo vom Standpunkt der Markuspriorität aus die Geschichtlichkeit der bis annoch geltenden Auffassung des Lebens Jesu, die sich auf die Markusdarstellung stützt, bestritten wird.

Das will heißen: Die literarische und die eschatologische Auffassung, die den Marsch der modernen Theologie bisher flankierten, haben ihre

¹⁾ William Wrede, geboren 1859 zu Büden in Hannover, war Professor der Theologie zu Breslau. Als er 1907 einem Herzleiden erlag, verlor die Theologie einen edlen Menschen und einen kritischen Forscher, dessen Bedeutung sie nur mit Widerstreben anerkannt hatte. — In einer Abhandlung „Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie“ (1897. 80 S.) setzt sich Wrede mit Holzmans großem Werk auseinander. — Als seine Vorläufer in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung nennt er Bruno Bauer, Volkmar und den Holländer Hoefstra („De Christologie van het canonieke Marcus-Evangelie, vergeleken met die van de beide andere synoptische Evangelien“. Theol. Tijdschrift V. 1871).

Bereinigung vollzogen, halten sie auf, umzingeln sie, und zwingen sie die Schlacht anzunehmen. Wenn trotzdem in der Folge so und so viel über das Leben Jesu geschrieben wird, als ob die Zernierung nicht existierte, so ändert das an der wirklichen Lage der modern-historischen Theologie nicht das geringste. Die Forschung kommt keinen Schritt vorwärts, sondern bewegt sich bis zum Ueberdruß in ihren alten Geleisen und fängt an übermäßig zu popularisieren, weil sie eben nicht mehr weiter kann.

Und wenn sie sich bei Wrede immer für die so interessanten Gesichtspunkte, die er in die Diskussion hineingeworfen habe, bedankt, und der konsequenten Eschatologie auch zugestehen will, daß sie manche Probleme gefördert habe, so sind das alles Demonstrationen, die die Aufhebung der Belagerung der modernen Theologie durch den Breslauer Kritiker und die konsequente Eschatologie nicht herbeiführen können. Geseht, daß nur die Hälfte, nur ein Drittel der Wrede und der Skizze des Lebens Jesu gemeinsamen kritischen Beobachtungen sich als richtig erweist, so ist die modern-historische Geschichtsauffassung um ihren Besitzstand gebracht.

Wer Wredes Buch durchliest, hat den klaren Eindruck: Hier wird kein Pardon gegeben; wer die Skizze des Messianitätsgeheimnisses durchgeht, muß zur Einsicht kommen, daß zwischen dem modern-historischen und dem eschatologischen Leben Jesu keine Vermittlung existiert.

Wredes Anschauung und die konsequente Eschatologie in ihrer Vereinigung können die moderne Geschichtstheologie zerstören oder von ihr zerstört werden. Aber eine Synthese mit ihr eingehen und sie fördern können sie nicht, ebensowenig wie sie von ihr bereichert werden können.

Wie mit Straußens Leben-Jesu ist durch die neue, überraschende, gemeinsame kritische Beobachtung zweier Schulen — die Lösungen, die Wrede und die konsequente Eschatologie bieten, kommen nicht in Betracht — etwas mit ihr total Unvereinbares in die bisherige Theologie hineingetreten. Ihr ganzer Besitz ist bedroht. Sie muß ihn Schritt für Schritt wieder erkämpfen oder ihn aufgeben; sie hat kein Recht mehr, irgend eine Behauptung aufzustellen, ehe sie zu den neuen kritischen Grundfragen Stellung genommen hat.

Von dieser Erkenntnis blieb sie zwar noch ziemlich weit entfernt. Man meldete ihr, daß die Mauer des Staubeihers Wasser durchlasse, und sie schickte ein paar Maurer, die Risse zu vermauern; als ob die Risse nicht besagten, daß die Mauer miniert sei und aus dem Fundament neu aufgeführt werden müsse.

Sie kam nach Hause und fand die Pfändungsmarken an allen ihren Möbeln, lebte aber behaglich darin weiter, ohne zu bedenken, daß sie sie verlöre, wenn sie ihre Schulden nicht begliche.

Die kritischen Einwendungen, die Brede und die Skizze des Lebens Jesu gegen die moderne Forschung gemeinsam geltend machen, sind folgende:

Um ihre Leben-Jesu in Markus zu finden, muß die moderne Theologie bei diesem Evangelisten eine Menge von Dingen, und zwar immer die Hauptsachen, zwischen den Zeilen lesen und sie durch psychologische Vermutungen zum Text hinzuerfinden. Sie will in Markus eine Entwicklung Jesu, eine Entwicklung der Jünger, eine Entwicklung der äußeren Umstände konstatieren und behauptet, damit nur versteckte Andeutungen und Anschauungen des Evangelisten wiederzugeben. In Wirklichkeit aber enthält dieser von dem Pragmatismus, den man ihm zuschreibt, auch nicht ein einziges Wort; und wenn man die betreffenden Ausleger fragt, auf welche Andeutungen sie sich denn stützen, sind es lauter *argumenta e silentio*.

Markus weiß von einer Entwicklung Jesu nichts; er weiß nichts von den pädagogischen Erwägungen, die das Verhalten Jesu zu den Jüngern und zum Volk bestimmen sollen; er weiß nichts davon, daß eine geistige und eine volkstümlich-politische Messiasidee im Herzen Jesu miteinander im Kampf lagen; er weiß auch nicht, daß in diesem Punkte ein Unterschied zwischen der Anschauung Jesu und der des Volkes bestand; er weiß nichts davon, daß der Esel beim Einzug die unpolitische Messianität symbolisiert; er weiß nichts davon, daß die Belehrung über den Davidssohn mit jener Alternative etwas zu tun hat; er weiß weder, daß Jesus den Jüngern das Leidensgeheimnis erklärt, noch daß jene es einigermaßen verstanden haben; er weiß nur, daß sie vom Beginn bis zum Ende in allem gleich verständnislos waren; er weiß nicht, daß die erste Periode eine Periode des Erfolgs, die zweite eine Periode des Mißerfolgs war, sondern er läßt vom Zeitpunkt von Mk 36 an die Pharisäer und Herodianer den Tod Jesu beschließen und das Volk ihm bis zum letzten Tag, wo er im Tempel predigt, begeistert treu bleiben.

Das alles — und es handelt sich um die Pfeiler der modernen Darstellungen — wäre erst zu beweisen, wenn es beweisbar ist. Aber man darf es nicht weiter als etwas Selbstverständliches in den Text hineinlegen. Denn das, was uns nach der herrschenden kritischen Gewöhnung so selbstverständlich erscheint, ist in Wahrheit das Allerunselbstverständlichste.

Auch auf das andere, bisher Selbstverständliche, auf den „histori-

sehen Kern“, den man aus den Perikopen herauschälte, muß man jetzt verzichten, bis wirklich nachgewiesen ist — wenn das überhaupt möglich ist — daß wir in der bisherigen Art zwischen Kern und Schale scheiden können und dürfen. Man setze alles Berichtete als historisch oder unhistorisch, gebe es aber auf, in den bestimmten Leidens-, Todes- und Auferstehungsweissagungen eine Leidensandeutung als historisch zu halten und den Rest fallen zu lassen; man nehme den Gedanken des Sühnetodes an oder verwerfe ihn, schiebe aber Jesu nicht irgend eine abgeblaßte, leblose Vorstellung dieser Art unter, indem man die tatsächliche Wertung des Leidens bei Markus auf das Konto der paulinischen Theologie setzt.

So verschieden die Resultate bei der Gewinnung des Kerns, so gleichartig das Verfahren: „man subtrahiert und deutet um.“ „Jeder Forscher“, sagt Wrede, „verfährt schließlich so, daß er von den überlieferten Worten dasjenige beibehält, was sich seiner Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen läßt, das übrige aber abstößt.“

Die psychologische Motivierung und die psychologische Verknüpfung der Ereignisse und Handlungen, die man bei Markus finden wollte, existieren nicht. Darum kann nichts dabei herauskommen, wenn man seine Darstellung mit vernünftiger Psychologie bearbeitet. Eine Unmenge von Schätzen der Gelehrsamkeit und des Wissens, der Kunst und der Künstelei, die die Markushypothese in den zwei Menschenaltern ihres Bestehens zur Gewinnung ihres Lebens Jesu in die Scheunen gesammelt hat, ist verdorben und kann der wirklich historischen Forschung nicht mehr dienen. Die Theologie ist vereinfacht worden. Was würde aus ihr, wenn dies nicht wenigstens alle hundert Jahre einmal geschähe! Sie hatte es auch nötig, denn seit Strauß hatte ihr niemand mehr ihre impedimenta abgejagt.

Wrede und die konsequente Eschatologie zwingen sie, den Markustext wieder unbefangen zu lesen und die Zusammenhänge, die sie bisher zwischen den einzelnen Perikopen entdeckte und als selbstverständlich ansah, einer ernststen Prüfung zu unterziehen.

Der Stoff, mit dem man die Einzelerzählungen zu einem Leben Jesu zusammenlötete, hält die Temperaturprobe nicht aus. Setzt man ihn der Kälte des kritischen Skeptizismus aus, so bekommt er Risse; erreicht das eschatologische Feuer einen gewissen Grad, so schmelzen die Lötungen. In beiden Fällen fallen die Perikopen auseinander.

Bisher löste man sich durch ein gewisses psychologisches Supplementärwissen Zuschlagsarten, die erlaubten in der Leben-Jesu-Darstellung Schnellzüge zu benutzen, um nicht gezwungen zu sein, an

jeder kleinen Station zu halten, umzusteigen, auf Anschluß zu warten und ihn eventuell zu verfehlen. Dieser Schalter ist nun geschlossen. Jede Perikope ist eine Station, und die Anschlüsse werden nicht garantiert.

Nicht nur, daß kein in die Augen springender psychologischer Zusammenhang zwischen den Perikopen existiert: auf fast jeder Seite lassen sich positive „Unzusammenhänge“ entdecken. Die Markuskardstellung ist voll von Unerklärlichkeiten und Widersprüchen.

In der Aufzeigung dieser Probleme des Unzusammenhangs stimmen Brede und die Skizze des Lebens Jesu bis aufs genaueste überein. Daß diese Schwierigkeiten nicht künstlich konstruiert sind, hat der Ueberblick über die Geschichte der Leben-Jesu ergeben, wo die Probleme in der Forschung der letzten vierzig Jahre eines nach dem andern auftauchten, nachdem Bruno Bauer sie als erster in ihrer Komplexität erfaßt hatte.

Woher wissen die Dämonischen, daß Jesus der Gottessohn ist? Wieso kann ihn der Blinde zu Jericho, indem er ihn als Davidssohn anruft, als Messias begrüßen, wo doch sonst niemand im Volke seine Würde kennt? Wie erklärt es sich, daß das Volk durch diese Zwischenfälle nicht auf andere Gedanken über Jesus geriet?

Wie kommt der messianische Einzug zustande? Wie war er möglich, ohne ein Einschreiten der römischen Besatzung zu veranlassen? Warum wird er in den folgenden Streitreden als nicht geschehen vorausgesetzt? Weshalb figuriert er nicht im Prozeß Jesu? „Die messianische Huldigung beim Einzuge“, sagt Brede, „ist bei Markus eine ganz isolierte Geschichte. Wie sie keine Folgen hat, so ist sie auch in keiner Weise vorbereitet.“

Warum bezeichnet der Herr, Mk 4 10—12, die Gleichnisrede als eine Verhüllung des Geheimnisses des Gottesreiches, wo doch die Erklärung, die er dann den Jüngern gibt, gar nichts Geheimnisvolles hat? Was ist das Geheimnis des Reiches Gottes? Warum verbietet Jesus, seine Wunder bekannt zu machen, selbst da, wo es scheinbar zwecklos ist? Warum ist seine Messianität ein Geheimnis und doch wieder keines, weil außer den Jüngern die Dämonischen, der Blinde zu Jericho, das nach Bruno Bauer „vom Himmel gefallene Volk zu Jerusalem“ und der Hohepriester darum wissen?

Aus welchem Grunde offenbart er den Jüngern seine Würde erst zu Cäsarea Philippi, nicht im Augenblick, wo er sie aussendet? Woher weiß Petrus, ohne daß Jesus es ihm gesagt hat, welche Würde dem Meister zukommt? Warum soll und muß diese Würde bis zur Auferstehung Geheimnis bleiben? Weshalb charakterisiert Jesus seine

Messianität durch den Titel Menschensohn? Und wie kommt es, daß gerade dieser dann in der urchristlichen Theologie ganz zurücktritt?

Was bedeutet es, daß Jesus zu Jerusalem eine Schwierigkeit darin entdeckt, daß der Messias zugleich Sohn und Herr Davids sein muß? Was will es besagen, daß er dem Volke nach der Aussendung der Jünger, und den Jüngern beim Abstieg vom Verklärungsberg die Augen über die Würde Johannes des Täufers öffnen muß? Warum soll dies nach Mt 11¹⁴ und ¹⁵ (Wenn ihr's fassen könnt . . . Wer Ohren hat zu hören, der höre!) ein schwer zu begreifendes Geheimnis sein? Was heißt es, daß der Kleinste im Himmelreich größer ist als der Täufer? Kommt denn der Täufer nicht ins Himmelreich? Wieso wird dem Himmelreich seit den Tagen des Täufers Gewalt angetan? Wer sind die Gewalttätigen? Was soll der Täufer aus der Antwort Jesu entnehmen?

Welche Bedeutung haben die Wunder für Jesus? Welche Würde mußte das Volk ihm auf Grund derselben beilegen?

Warum ist die Aussendungsrede eine Weissagung von Verfolgungen, für die empirisch keine Wahrscheinlichkeit vorlag und die auch nicht eingetroffen sind? Was bedeutet das Wort von der bevorstehenden Ankunft des Menschensohnes, Mt 10²³, da doch die Jünger zu Jesus zurückkehrten, ohne daß es sich erfüllt hatte? Weshalb verläßt Jesus das Volk mitten in der erfolgreichsten Wirksamkeit und begibt sich nach dem Norden? Warum hatte er schon gleich nach der Aussendung sich der heilsbegierigen Menge entziehen wollen?

Wie kann es geschehen, daß das Volk, Mt 8³⁴, plötzlich bei Cäsarea Philippi auftaucht, und Mt 9³⁰ ebenso unvermutet wieder verschwindet? Wie ist es möglich, daß Jesus dann unerkannt durch Galiläa reist und vom Volk in Kapernaum nicht umlagert wird, obwohl er sich im „Hause“ aufhält?

Was bewog ihn, den Jüngern plötzlich von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen zu reden und ihnen dabei weder das natürliche noch das moralische Warum zu erklären? „Von einer Bemühung Jesu“, sagt Brede, „den Jüngern den fremdartigen Gedanken nahe zu legen, ist nichts zu verspüren . . . Die Weissagung tritt immer ganz unvermittelt an die Jünger heran, und charakteristisch ist gerade, daß jeder Versuch, der Fassungskraft der Jünger zu helfen, fehlt.“

Zog Jesus nach Jerusalem, um zu wirken oder um zu sterben? Wie kommt er dazu den Zebedaïden, Mt 10³⁹, in Aussicht zu stellen, daß sie seinen Kelch trinken und mit seiner Taufe getauft werden sollen? Wieso kann er, nachdem er so entschieden von der Todesnotwendigkeit gesprochen, in Gethsemane meinen, daß der Kelch dennoch

an ihm vorübergehen könne? Wer sind die unbestimmten „Vielen“, denen sein Tod, nach Mt 10⁴⁵ und Mt 14²⁴, als Sühne zugute kommen soll¹⁾?

Wie geschah es, daß nur Jesus allein verhaftet wurde? Warum stellt man in der Gerichtsverhandlung keine Zeugen gegen ihn auf, die aussagen, daß er sich für den Messias ausbebe? Wodurch ist die Menge am Morgen nach seiner Verhaftung wie umgestimmt, daß keiner auch nur einen Finger für ihn rührt?

Wie denkt Jesus sich die Auferstehung, die er seinen Jüngern verheißt, und die Parusie auf den Wolken des Himmels, auf die er seine Richter verweist, logisch und zeitlich zusammen? Wie verhalten sich diese Weissagungen zu der bei der Aussendung in Aussicht gestellten und nicht eingetroffenen Erscheinung des Menschensohnes?

Was bedeutet die weitere Weissagung auf dem Wege nach Gethsemane, Mt 14²⁸, daß er nach seiner Auferstehung vor den Jüngern nach Galiläa einhergehen werde? Wie ist die andere Fassung dieses Wortes, Mt 16⁷, zu erklären, wo es im Munde des Engels besagt, daß die Jünger sich nach Galiläa begeben sollen, um erst dort den Auferstandenen zu finden, während es im Munde Jesu hieß, daß er, wie er als ein Leidender vor ihnen von Galiläa nach Jerusalem einherwandelte, als der Auferstandene vor ihnen von Jerusalem nach Galiläa herziehen werde? Und was sollte dort geschehen? . . .

Diese Probleme wurden von der natürlichen Psychologie wie von einer leichten Schneeschicht bedeckt. Der Schnee ist geschmolzen und sie ragen wie schwarze Felszacken aus den Berichten heraus. Es ist nicht gestattet, sich über diese Fragen hinwegzusetzen oder sie jede für sich zu lösen, indem man mildert und zurechtlegt, wodurch die berichteten Tatsachen dann einen ganz andern Sinn bekommen, als den, welchen sie für den Evangelisten haben. Entweder ist der Markustext als solcher historisch, und dann zu retten, oder er ist es nicht, und dann als Ganzes aufzugeben. Unhistorisch aber ist sicher jede Mildereung des Wortlauts und was daraus gewonnen wird.

Brede und die eschatologische Schule gehen aber noch weiter zusammen. Besteht der Zusammenhang bei Markus im Unzusammenhang, so handelt es sich darum, ob in diesem ein Prinzip zu entdecken ist. Läßt sich System in die Unordnung bringen? Ja.

Die ganze Zusammenhangslosigkeit mit allen ihren Widersprüchen rührt im letzten Grunde daher, daß sich zwei Darstellungen des Lebens Jesu, oder besser gesagt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ineinander-

¹⁾ Diese und die folgenden Fragen werden besonders in der Stizze des Lebens Jesu aufgeworfen.

schieben: eine natürliche und eine gewollt übernatürliche. Es ragt etwas Dogmatisches in die Schilderung dieses Daseins hinein, etwas, das sich um die Ereignisse, die den äußeren Verlauf desselben ausmachen, nicht kümmert. Dies Dogmatische ist das Messiasgeheimnis Jesu und alle Geheimnisse und Verhüllungen, die damit zusammenhängen.

Daher das Irrationale und Widerspruchsvolle der Darstellung, aus der eine rationale Psychologie nur Textwidriges und Unhistorisches gewinnen kann. Sie hebt die kontinuierlichen Unzusammenhänge und Widersprüche, die das Wesen des Berichts bilden, auf, um einen Jesus zu schildern, der Messias war, nicht einen, der es war und zugleich nicht war, wie der Evangelist ihn zeichnet. Wenn die rationale Psychologie ihn dann auffaßt als einen, der Messias war, aber nicht im Sinne des Volkes, so ist dies eine Konzeßion an die Selbstwidersprüche der Darstellung, die aber weder den Texten, noch der Geschichte zu ihrem Recht verhilft, da das Evangelium auch nicht die geringste Andeutung des so gearteten Widerspruchs in sich birgt.

Bis dahin, bis zur vollständigen Konstruktion des Systems der Unzusammenhänge und zur Zurückführung des Dogmatischen auf das Messianitätsgeheimnis, geht die Uebereinstimmung zwischen Breda und der konsequenten Eschatologie. Die Beobachtungen sind identisch; die Konstruktionen analog, auf demselben Prinzip beruhend. Die Apologeten der modern-psychologischen Darstellung des Lebens Jesu können also nie die eine Schule gegen die andere ausspielen, wie einer von ihnen es in Aussicht stellte, sondern haben es immer mit beiden zugleich zu tun.

Eine Differenz besteht nur hinsichtlich der Erklärung des Systems der Unzusammenhänge. Es öffnen sich hier die beiden Wege, die schon Bauer gesehen hat. Das Widerspruchsvolle zwischen der Wirksamkeit Jesu und seiner Messianität liegt entweder in dem Wesen des jüdischen Messiasbegriffes oder in der Vorstellung des Evangelisten begründet. Es gibt entweder die eschatologische Lösung, die dann mit einem Schlag die unabgeschwächte, unzusammenhängende und widerspruchsvolle Markusdarstellung als solche zur Geschichte erhebt, oder die literarische, die jenes Dogmatisch-Fremdartige als Eintrag des Ur-evangelisten in die Ueberlieferung von Jesus betrachtet und damit zugleich die Messianität aus dem historischen Leben Jesu tilgt. Tertium non datur.

Interessant ist dabei, daß die Lösung Bredes gerade so konstruktiv ist, wie der eschatologische Aufriß des Lebens Jesu in der Skizze.

XX. Darstellung und Kritik der Konstruktion Wredes.

William Wrede. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1901. 286 S.
— Paulus. Tübingen 1904. 113 S.

Bruno Bauer hatte den Weg der literarischen Lösung betreten, weil er meinte, wir besäßen keine Zeugnisse für eine zur Zeit Jesu bestehende eschatologische Erwartung. Wrede setzt zwar, mit Johannes Weiß, lebendige messianische Hoffnungen voraus, will aber in den Evangelien nur den „christlichen“ Messiasbegriff finden. „Wenn Jesus“, meint er, „sich wirklich als Messias gewußt und bezeichnet hat, so ist die echte Ueberlieferung so sehr mit später zugewachsenen verflochten, daß sie nicht ganz leicht zu erkennen ist.“ Jedenfalls kann Jesus nicht so von seinem messianischen Kommen geredet haben, wie es die Synoptiker berichten. Die Messianität Jesu, wie wir sie in den Evangelien antreffen, ist ein Produkt der sich die Geschichte zurechtlegenden Gemeindetheologie.

Man hat also in Markus zu scheiden zwischen den berichteten Ereignissen, welche den äußeren Gang der Geschichte Jesu ausmachen, und der dogmatischen Idee, die den inneren Gang zu normieren behauptet. Das Prinzip der Scheidung liegt in den Widersprüchen.

Die berichteten Ereignisse ergeben, nach Wrede, folgendes Bild. „Jesus ist als Lehrer¹⁾ aufgetreten, zuerst und hauptsächlich in Galiläa. Er ist von einem Kreis von Jüngern umgeben, zieht mit ihnen umher und gibt ihnen seine Unterweisungen. Unter ihnen sind einige seine besonderen Vertrauten. Eine größere Menge schließt sich manchmal an die Jünger an. Gern redet er in Parabeln. Neben dem Lehren steht sein Wundertun. Es erregt Aufsehen, er wird überlaufen. Besonders hat er es mit den dämonischen Kranken zu tun. Soweit er dem Volk begegnet, verschmäht er nicht die Gemeinschaft von Zöllnern und Sündern. Dem Geseze gegenüber nimmt er eine freiere Stellung

¹⁾ Geschichtlicher wäre es vielleicht zu sagen: „als Prophet“.

ein. Er stößt auf die Gegnerschaft der Pharisäer und der jüdischen Obrigkeit. Sie stellen ihm nach und suchen ihn zu Fall zu bringen. Schließlich gelingt es ihnen, nachdem er nicht nur den Boden Judäas, sondern Jerusalem selbst betreten hat. Er leidet und wird zum Tode verurteilt. Die römische Obrigkeit wirkt dabei mit."

"Das Gewebe der Markusdarstellung", fährt Brede fort, "wie sie ist, entsteht nun aber erst, indem zu dem Aufzug dieser allgemeinen geschichtlichen Vorstellungen ein starker Einschlag von dogmatisch gearteten Gedanken kommt", d. h. daß „Jesus der Träger einer bestimmten gottverliehenen Würde“, „ein höheres übermenschliches Wesen“ wird. Ist dies aber der Fall, dann ergeben sich „die Beweggründe seines Handelns nicht aus menschlicher Eigenart, menschlichen Zielen und Notwendigkeiten“. „Das eine durchgreifende Motiv bildet vielmehr ein über dem menschlichen Verstehen liegender göttlicher Ratschluß. Ihn sucht er zu verwirklichen, handelnd und leidend. Die Lehre Jesu ist demgemäß übernatürlich.“ Damit ist zugleich die Verständnislosigkeit der Jünger, an die er unzusammenhängende Stücke dieses Wissens ohne Kommentar heranredet, gegeben und erklärt. Das Volk aber ist seinem Wesen nach „Nicht-Empfänger der Offenbarung“.

"Diese Momente, und nicht die geschichtlichen an sich, stellen das eigentlich Bewegende und Bestimmende in der Erzählung des Markus dar. Sie geben die Farbe. An ihnen hängt natürlich das Interesse, auf sie richtet sich das eigentliche Denken des Schriftstellers. Deshalb bleibt es wahr: als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische Anschauung mehr vom wirklichen Leben Jesu. Nur blasser Reste einer solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte."

Beide Auffassungen vom Leben Jesu, die natürliche und die übernatürliche, sind durch den Begriff der Verhüllung miteinander in widerspruchsvollen Einklang gebracht. Die Messianität Jesu steht in seinem Leben wie eine geschlossene Blendlaterne, die aber nicht ganz dicht geschlossen ist — da man sonst nicht merken würde, daß sie da ist — und einige grelle Strahlen entweichen läßt.

Die Anschauung vom Geheimnis, das bis zur Auferstehung Jesu Geheimnis bleiben muß, konnte aber nur in einem Zeitpunkte entstehen, wo man von einem offenen messianischen Anspruch Jesu auf Erden noch nichts wußte, „und das heißt eben, in einem Momente, wo man als den Beginn der Messianität die Auferstehung dachte“. Das ist nun aber ein schwerwiegendes indirektes geschichtliches Zeugnis dafür, daß Jesus sich tatsächlich nicht für den Messias ausgegeben habe.

Die Erscheinungen des Auferstandenen müssen einen plötzlichen Umschwung in der Auffassung, die die Jünger von Jesus hatten, hervorgerufen haben. „Die Auferstehung“ ist für Brede das wirkliche messianische Ereignis des Lebens Jesu.

Wer hat nun aber die Messianität auf jene sonderbare, die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge sprengende Art in die Lehrwirksamkeit Jesu zurückgetragen? Es ist ganz unmöglich, führt Brede aus, daß die Anschauung vom Messiasgeheimnis die Erfindung des Markus ist. Vergleichen ist nicht das Werk eines Einzelnen. „Es handelt sich also um eine Anschauung, die größere Kreise, wenn auch nicht notwendig große Kreise beherrscht haben muß. Damit soll ein Anteil des Markus an seiner Darstellung und sogar ein wichtiger Anteil nicht geleugnet sein. . . . Die Motive selbst werden, mindestens teilweise, nicht das Eigentum des Evangelisten sein; aber wie er sie in concreto verwendet, das ist jedenfalls seine eigene Arbeit, und insofern kann man auch hier und da von einer Manier des Markus reden. . Wie sich Traditionelles und Eigenes im einzelnen verteilt, wird auch eine besondere Untersuchung nicht durchweg feststellen können. Man muß es vermischen lassen, wie es ist.“

Die Markusedarstellung ist also aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu gestalten, hervorgegangen. Dieser Trieb wurde aber durch die ältere, noch kräftige Anschauung und Ueberlieferung von dem unmessianischen Leben Jesu gehemmt, vermochte den Stoff nicht zu übermächtigen, sondern bohrte sich in ihn ein und trieb ihn auseinander wie die Wurzeln des Brombeerstrauches den Fels zerreißen. In der an Markus ansetzenden Evangelienliteratur wird das Geheimnis der Messianität immer nebensächlicher, das Leben Jesu aber immer messianischer, bis dann im vierten Evangelium der Herr mit messianischen Ansprüchen unbefangen vor das Volk tritt.

Bei der Würdigung dieser Konstruktion halte man sich nicht zu lange bei ihren apriorischen Voraussetzungen und Schwierigkeiten auf. Hier ist die Stellung Bredes viel gefährdeter als die seines Vorläufers Bruno Bauer. Nach Bruno Bauer ist die Einfügung des Messianitätsgeheimnisses die persönliche, ureigene Tat des Evangelisten. Brede denkt synergistisch und läßt die neue Auffassung von der Tradition vorgebildet, von dem Evangelisten fixiert werden. Das ist schon viel schwieriger. Die Tradition verändert einen Stoff ganz anders, als wir es bei Markus finden. Sie bildet ihn um. Die Art des Markus, geheimnisvolle fremde Fäden in die Ueberlieferungsmasse zu senden, ohne sie sonst besonders anzutasten, wäre aber rein literarisch und könnte nur das Werk eines Einzelnen sein.

Die schaffende Tradition hätte die Theorie vom Messiasgeheimnis Jesu viel unbefangener und vernünftiger, das will heißen viel gewalttätiger und einheitlicher durchgeführt.

Oder man müßte im Urchristentum zwischen einer naiven umschaffenden Tradition und einer raffinierten, die auf einen kleineren mehr schriftstellerischen Kreis beschränkt war, unterscheiden. Wirklich will Brede in Markus zugleich die Spuren einer mehr naiven Umbildung finden, die Jesum mit Uebergehung des Messianitätsgeheimnisses zum öffentlichen Messias macht und also der Vorstellung des heimlichen Christus entgegengesetzt ist. Zu dieser Tradition dürften, meint er, der Einzug in Jerusalem und das Bekenntnis vor dem Hohenpriester gehören, da diese Geschichten „unbefangen mit der öffentlichen Messianität Jesu rechnen“.

Hier stimmt das Wort „unbefangen“ nicht. Eine unbefangene Tradition würde den messianisch aufgefaßten Einzug ganz anders schildern, als Markus es tut, und nicht so rätselhaft sich dann selbst aufheben, wie wir es noch bei Matthäus finden, wo die galiläische Karawane, nach dem „messianischen Einzug“, den Jerusalemiten auf ihre Frage, wer denn der Gefeierte sei, antwortet: „Dies ist der Prophet Jesus aus Nazareth in Galiläa“ (Mt 21 11).

Auch die Tradition, die Jesum seine Messianität vor dem Richterkollegium bekennen läßt, ist nicht „unbefangen“ in Bredes Sinn, denn sonst würde sie das Wissen des Hohenpriesters von Jesu Messianität nicht als etwas so Rätselhaftes und Einzigartiges hinstellen, daß er nur Zeugen für ein Tempelwort, nicht aber für einen Messianitätsanspruch Jesu anführen kann, und zur Verurteilung darauf angewiesen ist, daß Jesus sich auf seine Frage als Messias bekennt, was dieser mit dem Hinweis auf die Zukunft tut. Das Messiasbekenntnis vor dem hohen Rat ist also das gerade Gegenteil einer „unbefangenen öffentlichen Messianität Jesu“.

Die messianischen Daten zeigen in diesen beiden Stellen dasselbe auffällige Wesen, wie alle andern von Brede signalisierten Fälle. Es handelt sich hier nicht um eine andere Tradition, nicht um messianisches Licht, das von außen durch die Spalten der Fensterläden hereinfällt, sondern immer nur um die Strahlen aus der Blendlaterne. Nur daß Brede diese beiden Fälle nicht in seiner Geheimnistheorie unterbringen kann und dies durch die Statuierung einer zweiten Traditionstendenz gesteht. Seine Theorie reicht also zur Erklärung des messianischen Wissens der galiläischen Festkarawane für die Zeit des Einzugs und des Wissens des Hohenpriesters bei der Gerichtsverhandlung nicht aus.

Nur gestreift sei die Frage, ob jemand, der die Messianität irgendwie in das Leben Jesu zurückdatieren wollte, es nicht viel einfacher

hätte tun können, indem er Jesum seinen Getreuen einige Andeutungen in diesem Sinne machen ließ. Warum nimmt denn der Umbildner der Geschichte statt dessen ein übernatürliches Wissen der Dämonischen und der Jünger in Anspruch? Wie Bruno Bauer und wie die Skizze beobachtet Wrede ganz richtig, daß die Szene zu Cäsarea Philippi, so wie Markus sie darstellt, ein Wunder ist, insofern als nicht, wie man es gewöhnlich auffaßt, Jesus dem Petrus seine Messianität offenbart, sondern Petrus dem Herrn (Mt 8 29). Dieses Faktum wirft aber die ganze Theorie von der Verständnislosigkeit der Jünger über den Haufen. Sie paßt also auch nicht in die Verhüllungstheorie, und Wrede sieht sich tatsächlich genötigt, sie für diesen Fall aufzugeben. „Von Markus selbst“, bemerkt er, „wird diese Szene schwerlich geschaffen worden sein.“ Sie gehört also auch einer andern Tradition an.

Die dritte messianische Tatsache, die außerhalb der eigentlichen Bauflucht der Wredeschen literarischen Geheimnistheorie zu liegen kommt! Und dabei handelt es sich um die drei wichtigsten: das Petrusbekenntnis, den Einzug in Jerusalem und das messianische Wissen des Hohenpriesters! Jedesmal sieht Wrede sich genötigt, die Tradition an die Stelle der literarischen Konzeption des Markus zu setzen¹⁾.

Die Annahme dieser „Tradition“ unterminiert seine literarische Konstruktion, da dann immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß sie nicht nur „umbildete“ und „erfand“, sondern auch tatsächlich geschichtliche Erinnerungen enthielt.

Wie groß die Gefahr ist, ergibt sich aus der Betrachtung der Leidensberichte. Daß Jesus öffentlich als Messias gestorben ist, weil er sich öffentlich als solchen bekannte, muß, wie das messianische Wissen des Hohenpriesters, der Umarbeitung des Erzählungsstoffes, die mit dem Messiasgeheimnis nichts zu tun hat, sondern die Messianität Jesu ohne diese Finesse zurückdatiert, zugewiesen werden. Damit wird aber die Möglichkeit ihrer Geschichtlichkeit stark gefestigt; denn nun muß erst bewiesen werden, daß sie unhistorisch ist. Sie ist ja von der Geheimnis konstruktion nicht nur unabhängig, sondern ihr gerade entgegengesetzt.

Oder aber, man zieht trotz aller Schwierigkeiten die Angabe, daß

¹⁾ Die Schwierigkeiten, welche die Szene zu Cäsarea Philippi der Konstruktion Wrede's bereitet, erhält man, wenn man zwei seiner Sätze nebeneinanderstellt. S. 101: „Hiernach ist offenbar, daß auch diese Szene kein Moment enthält, das nicht aus den Gedanken des Markus leicht zu verstehen wäre.“ S. 238: „Aber nach einer andern Seite steht diese Szene gerade mit der Auffassung der Jünger im Widerspruche. Sie widerspricht ihrer sonstigen Verständnislosigkeit, von Markus selbst wird sie daher schwerlich geschaffen worden sein.“

Jesus ob seiner messianischen Ansprüche zum Tod verurteilt worden, in die Geheimnistheorie mit hinein. Welches Interesse hatte aber der Kreis, der die literarische Fiktion aufbrachte, Jesum öffentlich als Messias und eben wegen seines Anspruches sterben zu lassen? Gar keines. Im Gegenteil. Denn damit widerspricht sich die Geheimnistheorie selbst und handelt wie jemand, der mühsam eine photographische Platte entwickelt und, fast damit zu Ende, die Läden aufreißt. So scheint wieder das natürliche messianische Licht in dem Raum, der nur von den Strahlen der Blendlaterne erhellt sein soll.

Wenn Jesus zu Jerusalem nicht als Messias verurteilt und gekreuzigt worden ist, mußte eine Ueberlieferung bestehen, die die Wahrheit über die letzten Kämpfe und die Motive der Verurteilung berichtete. Diese sollte die Fiktion, statt sie mit feinen Fäden zu durchziehen, einfach aufgehoben und ersetzt haben? Warum dann nicht auch den Rest der öffentlichen Wirksamkeit? Warum nicht einmal das öffentliche Auftreten zu Jerusalem? Wie reimt sich dieser ganz sinnlose Radikalismus mit dem raffinierten konservativen Verhalten, das der Markuskreis sich sonst der unmessianischen Ueberlieferung gegenüber offenbar zur Pflicht macht?

Wenn nach der Tradition, die Wrede als die ursprüngliche annimmt, Jesus nach Jerusalem kam, nicht um zu sterben, sondern um zu wirken, so muß die dogmatische Auffassung, nach welcher er die Reise unternimmt, um zu sterben, die erstere total vernichtet und ersetzt haben. Was wir von jenem letzten Auftreten aus den Evangelien erfahren, kann dann nicht der ursprünglichen Tradition entstammen, da ein Mensch, der kommt um zu wirken — nach Wrede „entscheidend zu wirken“ — nicht nur unverständliche Drohgleichnisse gepredigt und Drohreden gehalten hätte, wie wir jetzt lesen. In dieser Art kann nur jemand geredet haben, der den Tod herbeizwingen wollte. Also müßte der Bericht über die letzten Tage Jesu vom ersten bis zum letzten Wort eine Schöpfung der dogmatischen Idee sein! Und wirklich konstatiert Wrede, hier in Gesellschaft von Weizsäcker, „daß der jerusalemitische Aufenthalt uns in den Evangelien in einer starken Verkürzung und Verblässung“ vorliegt. Das ist euphemistisch ausgedrückt. Wenn die dogmatische Auffassung Jesum als Messias verurteilen läßt, so handelt es sich nicht um „Verkürzung und Verblässung“, sondern um tatsächliches Ersetzen einer Ueberlieferung durch eine neugebildete.

Wenn aber Jesus nicht als Messias verurteilt worden ist, warum wurde er dann zu Tode gebracht? Und noch einmal: Was für ein Interesse hatte die geheime Zurückdatierung daran, ihn in Widerspruch mit der bekannten Ueberlieferung als Messias sterben zu lassen? Wie

konnte man sich überhaupt bewogen fühlen, in dieser Art Geschichte zu fälschen? Selbst zugegeben, daß die Leidensweisssagung Jesu an die Jünger dogmatischer Art und als eine Schöpfung der Gemeindetheologie anzusehen ist, so wäre die einfache historische Tatsache, daß er starb, die Erfüllung jener Worte gewesen. Daß er öffentlich gerade als Messias verurteilt und gekreuzigt wurde, hat mit der Erfüllung jener Voraussage nichts zu tun und geht weit darüber hinaus.

Welches Interesse konnte die Gemeindetheologie überhaupt haben, die Messianität Jesu in seine irdische Wirksamkeit zurückzudatieren? Keines. Paulus zeigt uns, mit welcher Gleichgültigkeit man im Urchristentum dem Leben Jesu gegenüberstehen konnte. Die Reden in der Apostelgeschichte sind daran nicht minder uninteressiert, sofern auch für sie Jesus erst durch die Verherrlichung der Christus wird. Ein Zurückdatieren der Messianität bot für die älteste Theologie kein Interesse, keinen Vorteil, sondern nur Schwierigkeiten, denn es mußte die Statuierung einer doppelten Messianität, einer irdisch niedrigen und einer zukünftigen in Herrlichkeit zur Folge haben.

Wenn man aber die alte Literatur durchgeht, wird man gewahr, daß solange die Anschauungsweise eschatologisch orientiert und von der Parusieerwartung beherrscht war, die Frage, wieso Jesus von Nazareth in seinem irdischen Leben der Messias „war“, nicht existierte. Sie war überhaupt unmöglich. Die alte Theologie ist eben unhistorische Zukunftstheologie! Erst mit dem Zurücktreten der Eschatologie und der damit verbundenen Neuorientierung der Christologie war das Interesse für das Leben und für die „historische Messianität“ gegeben.

Die Gnostiker waren die ersten, welche die „Messianität“ des historischen Jesus behaupteten und behaupten mußten, weil sie die Eschatologie verneinten. Sie zwangen diese Vorstellung der Gemeindetheologie auf und nötigten sie, sich in der Logoschristologie eine ungnostische Form für die spekulative Vorstellung der historischen Messianität Jesu zu schaffen, wie sie dann im vierten Evangelium anzutreffen ist. Vor den antignostischen Kämpfen finden wir in der alten Literatur kein zielbewußtes Zurückdatieren der Messianität Jesu und kein theologisches Interesse an der dogmatischen Umgestaltung seiner Geschichte¹⁾. Es ist daher schwer anzunehmen, daß das Messianitätsgeheimnis bei Markus, also gleich in der ältesten Ueberlieferung,

¹⁾ Die Frage, wie sich die vororigenistische Theologie zum historischen Jesus stellt, und welchen Einfluß die Dogmatik auf die evangelische Ueberlieferung von Jesus in den beiden ersten Jahrhunderten ausübte, verdiente wirklich einmal bis ins Detail untersucht zu werden.

aus der Gemeindeftheologie geflossen sein soll. Der Glaube an die Messianität Jesu bedurfte eines solchen Unternehmens nicht.

Der Instinkt, aus welchem heraus Bruno Bauer das Messianitätsgeheimnis für die persönliche, rein literarische Tat des Markus erklärt hatte, war also ganz richtig. Sowie man die Tradition und die Gemeindeftheologie auch nur irgendwie hereinspielen läßt, wird die Theorie der Eintragung der Messianität in die Geschichte fast undurchführbar. Aber das ist eben das Große an Breite, daß er, durch seine scharfen Beobachtungen gezwungen, auf jene rein literarische Fassung der Hypothese verzichtet und den zweiten Evangelisten gewissermaßen die Intentionen eines bestimmten intellektuellen Kreises der Gemeindeftheologie literarisch realisieren läßt.

Die positive Schwierigkeit der literarischen Theorie besteht darin, zu erklären, wie die erste Generation zum Glauben an die Messianität Jesu gelangte, wenn er zeitlebens für alle, auch für die Jünger nur der „Lehrer“ war und selbst den Intimen keine Andeutungen über die Würde machte, die er für sich in Anspruch nahm. Es ist nicht leicht, die Messianität aus dem „Leben Jesu“, besonders aus der Leidensgeschichte, zu eliminieren; viel schwerer hält es aber noch, wie schon Reim gesehen, sie nachher wieder in die Gemeindeftheologie hineinzubringen. Bei Breite, da er scharf und konsequent denkt, tritt dies sehr stark zutage.

Weil das Messianitätsgeheimnis bei Markus auf die Auferstehung „eingestellt“ ist, sind die Visionen des Petrus und der andern nach Breite als das historische Datum des Messiasglaubens anzusehen. „Die Datierung der Messianität von der Auferstehung ist nun jedenfalls nicht ein Gedanke Jesu, sondern ein Gedanke der Gemeinde. Das Erlebnis der Erscheinung des Auferstandenen ist dabei vorausgesetzt.“

Hierzu ist zu bemerken, daß die „Auferstehungserlebnisse“, man mag sie fassen wie man will, am natürlichsten aus Auferstehungserwartungen und diese ihrerseits am besten aus Auferstehungshinweisen Jesu verständlich sind. Selbst angenommen, daß die Jünger ihre Visionen hatten, ohne dazu irgendwelchen Anreiz aus Mitteilungen Jesu und daran geknüpften Erwartungen empfangen zu haben: können die „Erscheinungen“ des Auferstandenen sie auf den Gedanken bringen, der gekreuzigte Lehrer sei der Messias? Inwiefern folgt dieser Schluß aus der reinen „Auferstehungstatsache“? Durch die „Erscheinung“ an sich war er noch keineswegs gegeben. In gewissen Kreisen, nach Mt 6^{14–16} bis in die „allerhöchsten“, glaubte man sogar an die Auferstehung des Täufers. Aber der Messias war er deswegen in keiner Weise. Das Unerklärliche ist, daß die Jünger von ihrem auferstandenen Mei-

fter nach Brede nun ohne weiteres sicher und einstimmig behaupten, er sei der Messias und werde demnächst in Herrlichkeit erscheinen.

Warum wurde eine Erscheinung des Auferstandenen für sie plötzlich zu einem eschatologisch-messianischen Faktum? Diese für die Konstruktion außerordentlich wichtige Frage wird von Brede nicht in Betracht gezogen. Er ist sich nicht klar darüber, daß er aus den Visionen viel mehr herausholt, als in ihnen liegt.

Die messianisch-eschatologische Wertung des „Auferstehungserlebnisses“ von seiten der Jünger setzt irgendwie messianisch-eschatologische Hinweise von seiten des historischen „Lehrers“ voraus, die dann der Auferstehung ihre messianisch-eschatologische Bedeutung gaben. Ohne es einzugestehen, postuliert Brede messianische Hinweise Jesu. Er faßt das Urteil der Jünger über die Auferstehung nicht als ein analytisches, sondern als ein synthetisches auf. Sie tun etwas hinzu und zwar die Hauptsache, da diese nicht in dem Begriff des Erlebnisses als solchem gegeben war.

Es ist also wieder das Verdienst der kritischen Leistung Bredes, daß er die Position bezieht, wie sie ist und sie nicht künstlich besser macht. Bruno Bauer und die andern meinten, der Glaube an die Messianität Jesu habe sich langsam aus einem gewissen gasförmigen Zustand konsolidiert oder sei durch die literarische Tat des Markus in die Gemeindetheologie eingedrungen. Brede aber sieht sich genötigt, ihn auf ein historisches Faktum, und zwar das, auf welches die Synoptikertexte und die paulinische Theologie hinweisen, zu gründen. Dadurch schafft er aber seiner Hypothese eine fast unüberwindliche Schwierigkeit.

Nur angedeutet sei die Frage, wie die Auferstehungsberichte beschaffen sein müßten, wenn ihnen die Tatsache des ersten überraschenden Erlebens und Erkennens der Messianität Jesu von seiten der Jünger zugrunde läge? Die messianische Belehrung müßte dann dem Auferstandenen irgendwie in den Mund gelegt werden. Sie fehlt aber vollständig, weil sie schon in den Reden des menschlichen Jesus vorausgesetzt ist.

Brede will nur mit dem Markustext als solchem rechnen, nicht mit der historischen Möglichkeit, daß die „futurische Messianität“, die uns in den geheimnisvollen Aussprüchen Jesu entgegentritt, tatsächlich auf richtige Ueberlieferung zurückgehen könne. Noch mehr: er bringt auch den eschatologischen Charakter der Lehre Jesu für seine Konstruktion nicht in Anschlag, sondern operiert mit der Fiktion, als könne er den Markustext an und für sich analysieren und so das Prinzip der Darstellung entdecken. Er stellt Experimente über die Kristallisations-

gefehe des Erzählungsstoffs bei diesem Evangelisten an, aber nicht in der natürlichen historischen, sondern in einer künstlich gereinigten Atmosphäre, die nichts mehr von Zeitvorstellungen enthält¹⁾.

Dadurch erhält der Zusammenschluß der Beobachtungen etwas Gewalttames. Alles, was mit dem vernünftigen Geschichtsverlauf streitet, wird direkt auf die Verhüllung des Messianitätsgeheimnisses bezogen. In der Durchführung der Theorie müssen dann, um sie aufrecht erhalten zu können, eine Reihe von Selbstwidersprüchen konstatiert werden.

So werden alle Verbote, worauf sie sich auch beziehen mögen, unter das Gebot das Messiasgeheimnis zu wahren subsumiert, auch die Gebote, seine Wunder nicht bekannt zu machen²⁾. Mit welchem Recht? Damit wird vorausgesetzt, daß sie nach Markus als Beweise der Messianität aufgefaßt werden könnten, was dieser aber mit keinem Worte andeutet. „Die Wunder“, führt Brede aus, „gelten doch im ältesten Christentum als Zeugnisse für Wesen und Bedeutung Christi . . . Ich brauche mich nicht einmal darauf zu berufen, daß Markus ebenso gut wie Matthäus, Lukas und Johannes der Meinung sein wird, Jesu Wunder seien auf eine allgemeine brennende Messiaserwartung getroffen.“

Im vierten Evangelium ist diese messianische Wertung der Wunder vorausgesetzt, weil die wirklich eschatologische Weltanschauung, die sie ausschließt, in ihm zurückgetreten ist. Bei Matthäus haben die Zeichen und Taten Jesu mit dem Messiaserweis nichts zu tun, sondern sollen, nach dem Wort über Chorazin und Betsaida, Mt 11 20—24,

¹⁾ Gewisse Begriffe, mit denen Brede operiert, werden geradezu untergemäß, weil er ihnen eine andere Bedeutung gibt als die, welche sie im Bericht haben. So z. B. faßt er die „Auferstehung“, wo sie im Munde Jesu vorkommt, immer als den Hinweis auf das „historische Ereignis“: die Auferstehung, die die Urapostel erlebten. Jesus aber redet unterschiedslos von seiner Auferstehung und von seiner Parusie. Also ist der Begriff Auferstehung, wenn man ihn bei Markus empirisch aufnimmt, innigst verbunden mit dem der Parusie. Der Evangelist hätte Jesum also eine Auferstehung weissagen lassen, die anderer Art ist als die wirklich eingetretene. Die geweissagte Auferstehung ist nach dem Markustext ein eschatologisches Ereignis und hierin von der „historischen Auferstehung“ sehr verschieden. Ferner: Wenn das Auferstehungserlebnis wirklich das erste und grundlegende Datum in der messianischen Erkenntnis der Jünger war, warum begannen sie erst einige Wochen nachher davon zu predigen? Hier liegt ein Problem, das schon Reimarus empfunden hat, und das mit der bloßen Annahme der Mangelhaftigkeit der Jünger nicht gelöst ist.

²⁾ S. 33 ff. Es handelt sich um die Gleichsetzung der Verbote Mk 1 43 und 44, 5 43, 7 36 und 8 26 mit den eigentlich messianischen Verbotten 8 30 und 9 9, zu denen man noch Mk 1 34 und 3 12, die Schweigegebote an die Dämonischen, die seine Würde erkennen, rechnen kann.

nur ein Gnadenerweis zur Weckung der Buße, oder nach Mt 12 28 ein Anzeichen der Nähe des Gottesreiches sein. Die messianische Würde ist damit ebensowenig verbunden wie in den Reden der Apostelgeschichte¹⁾. Vollends in Markus läßt sich kein Buchstabe für eine messianische Wertung der Wunder finden. Mit der Möglichkeit, daß „die Wunder Jesu auf eine brennende messianische Erwartung stießen“, ist die messianische Wertung derselben auch noch gar nicht gegeben. Es müßte hierfür noch vorausgesetzt werden, daß man den Messias wirklich als irgend einen irdischen Menschen, der Wunder tun würde, erwartete, was Brede, wie Bruno Bauer und die moderne Theologie überhaupt, annimmt aber nicht beweist. Er bemerkt nicht, daß diese Anschauung mit der Eschatologie streitet, da diese sich den Messias als eine himmlische Erscheinung in einer sich schon ganz ins Ueberirdische verwandelnden Welt vorstellte, wo die Wunder dadurch ausgeschlossen waren, daß alles Geschehen Wundercharakter aufwies.

Die Behauptung, daß man zur Erklärung des Verbots, die Wunder bekannt zu machen, von der Behütung des Messiasgeheimnisses auszugehen hat, ist also nicht gerechtfertigt. Diese haben es nur mit dem Reich und der Reichsnähe, aber nicht mit dem Messias zu tun. Aber Brede muß eben alles auf das Messianitätsgeheimnis beziehen, weil er von der eschatologischen Reichspredigt absieht.

Daselbe Spiel wiederholt sich bei der Untersuchung über die Verhüllung des Geheimnisses des Reiches Gottes in den Parabeln von Mt 4. Das Geheimnis des Reiches Gottes soll in dem Messiasgeheimnis Jesu bestehen. „Wir haben“, führt Brede aus, „einstweilen so viel erfahren, daß ein Hauptstück dieses Mystariums lautet: Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes. Wenn Jesus sich nach Markus als Messias verbirgt, so haben wir das Recht, das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* durch diese Tatsache zu interpretieren.“

Das ist einer der schwächsten Punkte der ganzen Konstruktion. Wo steht in diesen Gleichnissen eine derartige Andeutung?

„Der Bericht des Markus über das Parabellehren Jesu“, wird

¹⁾ Die Erzählung Mt 14 22—33, wonach die Jünger den meerrandelnden Jesus bei seinem Betreten des Schiffs als Gottessohn begrüßen, und die Bezeichnung der Taten Jesu als „Taten Christi“ in der Einleitung zur Täuferanfrage Mt 11 2 vermögen die alte Vorstellung auch bei Matthäus nicht zu verwischen, weil die Synoptiker, darin vom vierten Evangelisten ganz verschieden, weder die Zeichenforderung als messianische Zeichenforderung, noch die Heilungen Jesu als messianische Kräfteweise darstellen. Auch daß die Dämonen Jesus als Gottessohn anschreien, ist ein Akt des Erkennens ihrerseits, hat aber mit dem Heilungswunder als solchem nichts zu tun. — Daß das Spätjudentum und der Talmud keinen Wundertäter als Messias erwarten, ist auf S. 295 dargetan.

weiter geschlossen, „ist also völlig unhistorisch“, weil er dem Wesen der Parabel ins Gesicht schlägt. Ja, zuletzt ist, nach Wrede, diese ganze Parabelauffassung nur aufgekomen, „weil die umfassende Meinung schon bestand: Jesus habe sich den Jüngern zwar offenbart, der Menge aber verschlossen“.

Statt einfach einzugestehen, daß das Geheimnis des Gottesreiches in Mt 4 uns nicht erkennbar ist, wie wir auch nicht ohne weiteres begreifen können, warum es verhüllt werden muß, zwingt Wrede dieses Kapitel in seine Theorie der Messianitätsverhüllung hinein. An sich gehört es in die Probleme der Predigt vom Reich.

Auch die Absicht Jesu, allein zu sein und sein Inkognito zu wahren, Mt 7²⁴ und 9³⁰ ff., soll irgendwie mit der Verhüllung des Messiasgeheimnisses zusammenhängen. Zuletzt tritt sogar das Volk, das Mt 10⁴⁷ ff. den rufenden Bettler zu Jericho bedroht, in die Dienste der Geheimnistheorie . . . weil nämlich der Blinde Jesum als Sohn Davids anruft. Nun ist aber doch nur erzählt, daß sie seinem Rufen Gehalt geboten, nicht aber, daß es wegen der Anrede „Jesu, du Sohn Davids“ geschah und vollends nicht, daß diese als messianische Begrüßung gemeint war.

Ebenso gewalttätig wird das auffällige Herbeirufen der „Menge“, Mt 8³⁴, nach der Szene zu Cäsarea Philippi, in die Geheimnistheorie hineingeedeutet¹⁾. Wrede empfindet die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Auftauchens dieser Menge an jenem Ort nicht mehr als historisches Problem, ebensowenig wie er das plötzliche Verschwinden Jesu aus der Öffentlichkeit als eine in erster Linie geschichtliche Frage erfäßt. Markus ist für ihn eben ein pathologisch zu beurteilender Schriftsteller, der von der Idee, die messianische Verhüllung Jesu durchzuführen, beherrscht ist und darum überall geheimnisvolle und unbegreifliche Situationen schafft, auch wenn sie seiner Theorie gar nicht direkt dienen. Darum nimmt Wrede an, daß seine Situationschilderung sich dem „Märchenstile“ nähere und seine Geschichtsdarstellung schließlich sich kaum mehr von der des vierten Evangelisten unterscheide.

Die historische Voraussetzungslosigkeit, die Wrede für die Untersuchung der Markuszusammenhänge künstlich herstellt, ist also in Wirklichkeit eine Befangenheit. Er muß alles Unerklärliche auf das Prinzip der Messiasverhüllung, das einzige, das er für die dogmatische Darstellung anerkennt, zurückführen und damit zugleich als unhistorisch dartun, wo doch die messianische Verhüllung nur in einigen bestimmten Stellen, und dort in klaren, einfachen Worten niedergelegt ist. Er will nicht anerkennen, daß es gewissermaßen noch einen zweiten, weiteren

¹⁾ Andere Beispiele der letzten Konsequenzen dieser Theorie s. Wrede S. 134 ff.

Geheimniskreis gibt, der es nicht mit Jesu Messianität, sondern mit seiner Reichspredigt, mit dem Geheimnis des Reiches Gottes im weitesten Sinne zu tun hat, und daß in diesem zweiten Kreise eine Reihe historischer Probleme, vor allem die Aussendung der Jünger und das bald darauf erfolgende unerklärliche Aufgeben der öffentlichen Tätigkeit von seiten Jesu anzutreffen sind. Sein Fehler besteht darin, daß er das Allgemeinere, das Geheimnis des Reiches Gottes, mit Gewalt unter das Spezielle, das Geheimnis der Messianität Jesu, subsumieren will, statt das Geheimnis der Messianität Jesu, als den engeren Kreis, in dem weiteren, dem Geheimnis des Reiches Gottes, spielen zu lassen.

Weil Brede nicht auf die Lehre Jesu eingeht, kann er kein Geheimnis des Reiches Gottes anerkennen. Das ist um so unbegreiflicher, als für den einen Grundgedanken des Messianitätsgeheimnisses, für das Leidensgeheimnis, ein entsprechender, allgemein dogmatischer Gedanke schon in der Predigt des Reiches Gottes anzutreffen ist. Wenn der Herr Mt 10 den Jüngern, die er aussendet, nichts anderes als Leidensweisagungen mit auf den Weg gibt, wenn er schon gleich zu Anfang die Seligpreisungen mit einer solchen über die Verfolgten beschloß, wenn er Mk 8³⁴ ff. das Volk darauf hinweist, daß sie in die Lage kommen werden zwischen Leben und Leben, Tod und Tod zu wählen, kurz wenn er von Anbeginn an keine Gelegenheit vorübergehen läßt, Leiden und Leidensnachfolge zu predigen, so ist das genau so dogmatisch wie seine eigene Leidens- und Todesweisagung. Denn beide Male ist die Leidensnotwendigkeit und die Notwendigkeit, dem Tode ins Angesicht zu sehen, nicht als „eine Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs“ und auch nicht als eine aus den Umständen sich ergebende Möglichkeit ausgesprochen. Es handelt sich um Behauptungen, die der empirischen Grundlage entbehren, um Gewitterpropheteiungen unter blauem Himmel. Jesus und seine Anhänger wurden trotz Mk 3⁶ in Galiläa nicht verfolgt; und als man in Jerusalem plötzlich Hand an ihn legte, wurden nicht einmal die Jünger in die Katastrophe mit hineingezogen. In der Leben-Jesu-Forschung wurde das Rätselhafte der Weissagungen allgemeiner Leiden und Verfolgungen nicht zur Sprache gebracht. Man setzte immer als selbstverständlich voraus, daß es sich dabei um Ereignisse handelte, die Jesus den Seinen für die Zeit nach seinem Tode in Aussicht stellte.

Dabei wurde ganz übersehen, daß Markus und Matthäus ihn nicht in diesem Sinne reden lassen und jenes Datum in den allgemeinen Leidensweisagungen nie erwähnen. Durch diese Auslassung wird die Annahme, daß es sich um Aussprüche handelt, die dem Herrn von der späteren, leidenden Gemeinde in den Mund gelegt worden sind,

unmöglich gemacht. Auffällig bleibt, daß Brede in diesem Punkte die Anschauungen der modernen Theologie ohne Bedenken übernimmt und das Problem der Weissagungen allgemeiner Verfolgungen nicht erkennt.

Der Tod verhinderte den großen Kritiker, die Theorie, die er in der Studie über Markus mehr angedeutet als entwickelt hatte, in den Einzelheiten durchzuführen. Sein Werk über Paulus (1904) ist, weil es als populäre Schrift gedacht war, so kurz und skizzenhaft gehalten, daß es den großen urchristlichen Prozeß, in welchem der Lehrer Jesus zum Messias wird, nicht befriedigend deutlich machen kann¹⁾. Brede arbeitet den eschatologischen Charakter der Anschauungswelt des Heidenapostels stark heraus und nimmt an, daß die Vorstellungen vom Messias, die in den Briefen zutage treten, dem Rabbinenschüler schon vor seiner Bekehrung vertraut gewesen seien. Für Paulus werden also späthjüdische Anschauungen in weitestem Umfang vorausgesetzt. Dadurch wird nur um so unverständlicher, daß Brede sie für die Erklärung der Predigt und des Selbstbewußtseins Jesu nicht zur Geltung kommen läßt und ihn als einen fast zeit- und farblosen ethischen Prediger begreiflich machen will. Die Behauptung, daß der Heidenapostel für seine Lehre über die Person und das Sterben und Auferstehen des Herrn keine Anhalte und Ansätze in der Verkündigung des historischen Jesus finden konnte, wirkt als schroffe Uebertreibung, gerade weil der Inhalt der Briefe aus dem Spätjudentum und der Eschatologie erklärt wird.

Die literarische Lösung des großen Problems des Auftretens Jesu nimmt sich bestechend aus, solange sie nur in der allgemeinen Behauptung ausgesprochen wird, daß das Urchristentum und Markus den Anspruch auf Messianität andeutungsweise in das Reden und Handeln Jesu eingetragen haben. Sobald man die „Verhüllungstheorie“ aber in ihren Einzelheiten verfolgt, wird offenbar, daß sie weder die Eigenart der Darstellung des Markus, noch die einfachsten Tatsachen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, noch auch das Aufkommen und das Wesen des urchristlichen Glaubens zu deuten vermag. Sie ist also nicht in der Lage, literarisch und historisch zu befriedigen. In letzter Linie ist ihre Unnatur darin begründet, daß sie von vornherein darauf verzichtet, die Verkündigung Jesu aus der späthjüdischen eschatologischen Vorstellungswelt heraus zu erklären und die letztere doch alsbald für die Jünger und Paulus voraussetzt.

¹⁾ Ueber die Bedeutung von Brede's „Paulus“ für das Verständnis des Paulinismus siehe Albert Schweizer, „Geschichte der paulinischen Forschung“ (1911) S. 130–136.

XXI. Die Lösung der konsequenten Eschatologie.

Wie ist es zu erklären, daß Wrede trotz der erfolgten Anerkennung der eschatologischen Betrachtungsweise bei der kritischen Untersuchung der Zusammenhänge des Lebens Jesu von der Eschatologie einfach abstrahieren konnte? Daran waren Johannes Weiß und seine Anhänger selbst schuld. Sie bezogen die Eschatologie nur auf die Predigt Jesu, und nicht einmal auf die gesamte, sondern nur auf das Messianitätsgeheimnis, statt die ganze öffentliche Wirksamkeit, die Zusammenhänge und Unzusammenhänge der Ereignisse von der neu gewonnenen Erkenntnis aus zu beleuchten. Man ließ Jesum in einigen Hauptstücken seiner Lehre eschatologisch denken und reden, stellte aber im übrigen sein Leben ebenso uneschatologisch dar, wie die modern-historische Theologie es tat. Die Lehre des Nazareners und die Geschichte seines Wirkens waren in verschiedenen Tonarten gesetzt. Statt den modern-historischen Aufriß des Lebens Jesu zu zerstören, oder doch wenigstens neu zu prüfen und so eine eminent kritische Aufgabe in Angriff zu nehmen, ging die Eschatologie tatsächlich nicht über die Grenzen der neutestamentlichen Theologie hinaus und überließ es Wrede, die Schwierigkeiten, die sie von ihrem Standpunkt aus mit einem Blick hätte historisch erfassen können, eine nach der andern kritisch aufzudecken. Darum ist Wrede mit Notwendigkeit ungerecht gegen Johannes Weiß, und Johannes Weiß gegen Wrede ¹⁾.

¹⁾ Daß die Eschatologie eine gewisse Scheu davor hat, mit ihrer Erkenntnis vom Wesen der Predigt Jesu Ernst zu machen und die Ueberlieferung vom eschatologischen Standpunkt aus zu untersuchen, ersieht man aus Johannes Weiß, „Das älteste Evangelium“ (Göttingen 1903. 414 S.). So geistvoll und anregend das Detail dieses Werkes ist: man ist erstaunt, den Verfasser der „Predigt Jesu“ sich hier abmühen zu sehen, zwischen Markus und Urmarkus zu scheiden, paulinische Einflüsse nachzuweisen, die „Tendenzen“, die den Urevangelisten und den Redaktor bei ihrer Arbeit geleitet haben sollen, klarzulegen, als ob er in seiner eschatologischen Auffassung der Verkündigung Jesu nicht eine Zentralanschauung besäße, die ihm ein ganz anderes Psychologisieren an die

Es ist geradezu unerklärlich, daß die eschatologische Schule mit der Einsicht in die Eschatologie der Reichgottespredigt nicht auch zugleich auf den Gedanken des „Dogmatischen“ in der Geschichte Jesu kam. Eschatologie ist ja nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt. Ist es nicht schon a priori das einzig Denkbare, daß derjenige, der seine messianische Parusie in Bälde erwartet, in seinem Handeln nicht mehr von dem natürlichen Gang der Ereignisse, sondern nur von jener Erwartung bestimmt wird? Das chaotische Durcheinander in den Berichten hätte darauf führen müssen, daß hier die vulkanische Natur eines unermesslichen Selbstbewußtseins, nicht irgend welche Nachlässigkeit oder Manier in der Ueberlieferung, die Ereignisse durcheinander geworfen hat. Warum soll Jesus nicht geradezu dogmatisch denken und aktiv „Geschichte machen“ können wie ein armer Evangelist, der von der „Gemeindetheologie“ dazu genötigt, dasselbe auf dem Papier tun muß?

Ueber das Vorleben und den Bildungsgang Jesu wissen wir nicht viel. Wenn sich die Leute von Nazareth, als er mit den Jüngern zu ihnen kam, darüber wunderten, daß der Zimmermann als Lehrer und Prophet auftrat (Mk 6 1—6), so läßt sich daraus mit einiger Sicherheit erschließen, daß er nach ihrer Ansicht keine entsprechende Vorbildung empfangen und also keinen besonderen Unterricht in der Schriftgelehrsamkeit genossen hatte. Ferner kann daraus entnommen werden, daß er nie zuvor lehrend bei ihnen aufgetreten war.

Fraglich muß bleiben, ob er bis zum Augenblick, wo er sich zum Täufer begab, in seiner Vaterstadt lebte und sein Handwerk ausübte, oder ob er sich nicht schon vorher anderswo aufgehalten und mit andern Dingen beschäftigt hatte.

Wann kam er zum Täufer und wie lange war er in seinem Gefolge? Trat er mit dem Bußprediger am Jordan in persönliche Berührung? In welchem Augenblick verließ er ihn?

Auch auf diese Fragen gibt es keine Antwort. Wir wissen ja nicht einmal, wann der Täufer seine Wirksamkeit begann und wie lange sie dauerte. Die Vermutung, daß Jesus bei Gelegenheit der

Hand gibt, als das, welches er tatsächlich zur Anwendung bringt. Er hat gegen Brede manches sehr Beachtenswerte vorgebracht; widerlegt aber hat er ihn nicht. Ueberhaupt ist die Meinung aufzugeben, als ob irgend eine Urmarkustheorie die vom Breslauer Kritiker aufgezeigten Probleme aus der Welt schaffen könne. Das vermag nur eine Untersuchung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die die „Verhüllungstheorie“ und alles was damit zusammenhängt als „geschichtlich“ begreiflich macht und damit die Ansicht, als handle es sich um eine spätere literarische Fiktion, außer Kraft setzt. Ueber Weiß' Martusstudie siehe auch S. 337.

Passahreise von ihm hörte und sich zu ihm begab, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Ganz im Dunkel bleibt, ob er schon von sich aus von der Nähe des Reiches Gottes überzeugt war oder ob er erst durch die Predigt des Täufers auf diesen Glauben kam. Auch die Möglichkeit, daß er sich bereits als den zukünftigen Messias wußte, schon ehe er sich zum Strande des Jordan aufmachte, darf nicht von vornherein bestritten werden.

In das Licht der Geschichte tritt Jesus erst in dem Augenblick, wo er die Predigt von dem nahen Kommen des Reiches nach Galiläa trägt.

Nach den beiden ersten Evangelisten hat er sich seit der Taufe für den kommenden Messias gehalten. Ob dieses visionäre Erlebnis zu dem ganz gesicherten Bestand der Ueberlieferung gehört, wird immer etwas fraglich bleiben. Daß Markus ein nur für Jesus, nicht auch für die umstehende Menge in Betracht kommendes Schauen und Hören beschreibt, spricht für die Geschichtlichkeit¹⁾. Wrede irrt, wenn er behauptet, daß auch nach diesem Bericht das Tauserlebnis als ein öffentliches Wunder aufgefaßt werden müsse. Dies ist nur bei Matthäus und Lukas der Fall. Beim vierten Evangelisten (Joh 1 29—34) handelt es sich um ein Schauen, das weder Jesu noch dem Volk, sondern nur dem Täufer zuteil wird, damit er daraufhin den Galiläer als den Gottessohn schauen und predigen könne.

Ob das Erlebnis bei der Taufe wirklich die Geburtsstunde des Messianitätsbewußtseins Jesu bedeutet, wie die moderne Psychologie annimmt, muß dahingestellt bleiben. Die moderne Psychiatrie und Psychologie sind nicht geneigt, einmaligen Sinnesstörungen eine so große umwälzende Bedeutung für das Ich-Bewußtsein und überhaupt die ganze Vorstellungswelt eines Menschen beizulegen. Sie sehen sie eher als mehr nebensächliche Begleitererscheinungen von sich abspielenden Gedankenprozessen an.

Von allgemeinen und speziellen Voraussetzungen und Erwägungen, die ihm den Gedanken seiner messianischen Bestimmung nahe legen

¹⁾ Die bei Matthäus (4 1—11) beschriebenen „Versuchungen“ sind keine wirklichen, sondern literarisch produzierte Visionen. Sinnesstörungen, die in so logischen Dialogen verlaufen, gibt es nicht und hat es nie gegeben. Ob die allgemeine Notiz des Markus, daß Jesus in der Wüste mit den Tieren und den Engeln lebte und vom Satan auf die Probe gestellt wurde (Mk 1 12 u. 13), irgendwie auf Angaben des Herrn zurückgeht, muß fraglich bleiben. Nach der ganzen Art Jesu spricht nichts dafür, daß er eine ganze Serie von visionären Erlebnissen gehabt habe. Im allgemeinen wird man sagen müssen, daß die Tauf- und Wüstenerlebnisse mehr der unsicheren Vorgeschichte angehören.

konnten, lassen sich bei Jesus einige aufzeigen. Er erwartet mit dem Täufer das Reich und den damit gegebenen überirdischen Zustand der Welt und der erwählten Menschheit für die allernächste Zeit. Also nimmt er an, daß er dann mit den andern Erwählten in die himmlische und engelgleiche Daseinsform eingehen werde.

Ferner hat er die Anschauung, daß bei dem Uebergang in den zukünftigen Zustand hierarchische Unterschiede zwischen den Erwählten in Kraft treten werden, auf Grund deren die einen zu den Größten, die andern zu den Kleinsten des Himmelreiches gehören¹⁾. Also ist für ihn die theoretische Möglichkeit gegeben, daß auch der Höchste, der Messias-Menschensohn, aus einem natürlichen Menschenwesen hervorgehe. Da er eine Umwertung der Werte annimmt, auf Grund deren bei der Ablösung des Jetzt durch das Dann das Große klein und das Kleine groß wird, muß er erwarten, daß der Herrscher der messianischen Zeit, wenn er vorher ein Erden-dasein durchmacht, zu den Armen und Niedrigen gehört.

Aus der Zusammenlegung der prophetischen und der danielisch-apokalyptischen Eschatologie ergab sich ein großes Problem hinsichtlich der Persönlichkeit des Messias. Wie konnte er Abkömmling Davids und zugleich der übernatürliche Menschensohn sein? Die Bezierfrage an die Pharisäer über den Beginn des 110. Psalmes (Mt 12 35—37) zeigt, daß Jesus sich mit dieser Doppelheit beschäftigt hat. War das Problem aber einmal erkannt, so bestand die einzig mögliche Lösung darin, daß man den Gesalbten in der letzten Menschengeneration aus dem Geschlechte Davids geboren und nachher, beim Anbruch der messianischen Zeit, in den übernatürlichen Menschensohn verwandelt werden ließ. Diese Lösung stimmt auf das beste mit den übrigen allgemeinen Daten der Eschatologie Jesu überein²⁾.

Wer an die unmittelbare Nähe der messianischen Ereignisse glaubte, mußte zugleich annehmen, daß der Nachkomme Davids, der den kommenden Menschensohn abgeben sollte, bereits geboren sei.

Zu diesen allgemeinen theoretischen Voraussetzungen kommt eine besondere und tatsächliche hinzu. Der Prophet aus Nazareth gehörte dem Geschlechte Davids an.

Ein Grund, die dahingehenden Angaben der beiden ersten Evangelien und des Paulus anzuzweifeln, liegt nicht vor. Aus der Tat-

¹⁾ Für das folgende siehe die Ausführungen über das Verhältnis der messianischen Eschatologie Jesu zu der des Spätjudentums und der Rabbinen S. 282 bis 316. — Ueber die Rangstufen im Himmelreich siehe S. 312.

²⁾ Ueber das Problem der Davidssohnschaft des Messias und seine große Bedeutung siehe S. 306—308 und 314—316.

sache, daß die später aufgestellten davidischen Geschlechtsregister aus Matthäus (1 1—17) und Lukas (3 23—31) nicht stimmen können, folgt noch nicht, daß die Familie Jesu sich nicht aus dem königlichen Stamm ableitete. Mit Serubabel war ein Teil des davidischen Hauses aus dem Exil zurückgekehrt. Seine politische Rolle, die die Propheten Haggai (2) und Sacharja (3 und 4) zu messianischen Hoffnungen ermutigte, war bald ausgespielt. Aber es ist undenkbar, daß die Nachkommen sich der Abstammung nicht erinnerten. Ob sie sie durch genau geführte Genealogien erweisen konnten, ist eine Frage für sich.

Es ist nicht zulässig, daß die moderne Theologie jede in den beiden ältesten Evangelien vorkommende Anrede Jesu als Davidssohn als messianisch gemeint und daher späterere Fassung verratend ansehen will. Das Ueberraschende ist eben, daß die Evangelisten diese Angabe in keiner Weise mit der für Jesus in Anspruch genommenen Würde zusammenbringen, sondern damit nur den ehrenvollen allgemeineren Familiennamen des Propheten von Nazareth ausgesprochen sein lassen.

Das kananäische Weib redet ihn, nach Matthäus (15 22), als „Herr, du Sohn Davids“ an. Als der blinde Bettler zu Jericho hört, daß Jesus von Nazareth durchkommen soll, schreit er nach dem Sohn Davids, um sein Mitleid auf sich zu lenken (Mt 10 47 und 48). Die Umstehenden wollen ihn zum Schweigen bringen; sie tun es, nicht weil sie an dem Ausdruck Davidssohn Anstoß nehmen, sondern weil ihnen das fortgesetzte Rufen lästig wird. Daß der Bettler sich nicht bewußt ist, Jesum als Messias zu begrüßen, ergibt sich daraus, daß er ihn nachher, bei der direkten Anrede, einfach als Rabbi betitelt (Mt 10 51).

Auch die Masse, die nach Matthäus (12 22—23) bei der Heilung eines Dämonischen über den „Sohn Davids“ erstaunt, macht sich damit keine Gedanken über seine Messianität, sondern nur über den erfolgreichen Exorzismus. Das geht daraus hervor, daß sie von den Schriftgelehrten alsbald darüber aufgeklärt wird, daß diese Macht dem Galiläer von dem Obersten der Dämonen komme (Mt 12 24).

Beim Einzug in Jerusalem bringen die Teilnehmer, nach Matthäus (21 9), dem Sohne Davids ihr Hosanna dar. Sie denken dabei aber gar nicht daran, ihm eine messianische Ovation zu bereiten. Auf die Frage der Einwohner, wer denn der Gefeierte sei, antworten sie: „Dieser ist der Prophet Jesus von Nazareth aus Galiläa“ (Mt 21 11).

Die Priester und Schriftgelehrten machen Jesu einen Vorwurf daraus, daß er sich die Huldigungen der Kinder, die ihn im Tempelgebiet mit „Hosanna dem Sohne Davids“ begrüßen, gefallen läßt

(Mt 21¹⁵ u. 16). Sie denken aber nicht daran, ihn daraufhin wegen eines Anspruchs auf Messianität zur Rede zu stellen.

Daß eine spätere Zeit bezweckt haben sollte, Jesum in naiver oder verhüllender Weise schon unter den Zeitgenossen als Messias umherwandeln zu lassen, indem sie den Davidssohn in diese Stellen eintrug, ist als ausgeschlossen anzusehen. Wie wäre sie darauf gekommen, ihre eigene Absicht dadurch zu zerstören, daß sie in den Erzählungen vom Blinden zu Jericho und vom Einzug in Jerusalem die betreffenden Rufer im nächsten Augenblick konstatieren ließ, er sei für sie nur der Rabbi und Prophet von Nazareth.

Allen Versuchen, die Davidssohnschaft Jesu auf Rechnung der späteren Gemeindeanschauung zu setzen, wird schon durch das bestimmte Zeugnis des Paulus ein Ende gemacht. Der Heidenapostel läßt den Herrn der irdischen Abstammung nach aus dem königlichen Geschlechte geboren sein (Röm 1³). Wie könnte er es gewagt haben, zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Tode Jesu eine solche Behauptung auszusprechen, wenn sie nicht von denjenigen geteilt worden wäre, die über die Familienverhältnisse Bescheid wußten! Und welches Interesse hätte gerade er gehabt, die dogmatische Behauptung aufzubringen, da er sonst den Daten der irdischen Existenz Jesu ganz indifferent gegenübersteht?

Auf die Tatsache, daß nach Hegesipp (Euseb. III 19 und 20) Domitian (81—96) zwei Anverwandte Jesu, die Nachkommen seines Bruders Juda, als Davididen vor sich bringen ließ, sei nur hingewiesen.

Die moderne Theologie hätte die Angaben über die Abstammung Jesu nicht mit solcher Hartnäckigkeit in Zweifel gezogen, wenn sie die spätjüdischen, messianischen Vorstellungen klar durchdacht hätte und dadurch von dem Vorurteil losgekommen wäre, als ob ein wundertätiger Prophet von davidischer Abstammung keine zwei Wochen hätte wirken können, ohne in den Verdacht der Messianität zu geraten. Dazu kam, daß sie in der Verierfrage an die Pharisäer über den 110. Psalm (Mt 12^{35—37}) eine klare Absage an das gewöhnliche Dogma herauslas und daraufhin behauptete, Jesus habe sich über die Davidssohnschaft des Messias lustig gemacht, weil er selbst sie nicht aufzuweisen hatte. Die andere Möglichkeit, daß er die Frage gerade aus dem Bewußtsein seiner eigenen Abstammung heraus aufwerfen könne, zog sie nicht in Betracht.

Nach der bisherigen Anschauung machte die urchristliche Gemeinde den Herrn zum Davidssohn, weil sie ihn für den Messias hielt. Es wäre an der Zeit, daß man ernsthaft ermöge, ob nicht umgekehrt Jesus sich für den Messias hielt, weil er ein Davidssohn war.

Alle Erwählten sollten in ein überirdisches Dasein verwandelt werden und die verschiedensten Ränge im Himmelreich einnehmen; der Messias-Menschensohn mußte, um zugleich Davidssohn zu sein, aus dem königlichen Geschlecht geboren worden sein und eine irdische Existenz durchgemacht haben; da die Ereignisse unmittelbar bevorstanden, war zu erwarten, daß er in jener ersten Daseinsform schon existierte. Unter diesen Voraussetzungen wird es bis zu einem gewissen Grade begreiflich, daß eine hervorragende religiöse Persönlichkeit davidischer Abstammung sich für den Erwählten halten konnte, der bei der großen Verwandlung zur Würde des Messias-Menschensohnes erhoben werden sollte.

Diese realistische Erklärung kommt den Vorurteilen und Interessen der modernen Theologie nicht in dem Maße entgegen, wie die andere, die den jüdischen Messianitätsanspruch aus dem Bewußtsein eines allgemeinen Sohnschaftsverhältnisses zu Gott erwachsen läßt. Dafür ist sie aber einfacher und natürlicher.

Die Frage, warum Jesus aus seiner Erwartung, als der Messias geoffenbart zu werden, ein Geheimnis machte, läßt sich nicht genau beantworten. Aus dem Verhalten ergibt sich nur, daß er mit Ernst darauf bedacht war, es zu wahren; die Motive sind nicht erkenntlich. Im allgemeinen handelte es sich wohl um die allgemeine, weiter nicht zu begründende dogmatische Vorstellung, daß der Messias-Menschensohn seine irdische Existenz in unerkannter Niedrigkeit verbringen müsse. Daß Jesus sich nicht zu erkennen gab, weil er sich nicht dem etwaigen Hohn der Ungläubigen aussetzen wollte, ist kaum anzunehmen. Viel näher, so merkwürdig es auf den ersten Blick erscheinen mag, lag ihm vielleicht die Erwägung, daß er sich nicht offenbaren dürfe, weil er dadurch die Nähe des Reiches allzu gewiß und sichtbar bezeugt hätte, sodaß auch solche, denen es nicht bestimmt war, sich befehrt hätten und durch den Glauben an ihn gerettet worden wären.

Nach Markus und Matthäus hat die öffentliche Wirksamkeit Jesu nicht einmal ein Jahr gedauert¹⁾. Wenn sie nur von einer Passah-

¹⁾ Von Lukas wird in dieser Darstellung abgesehen, weil er in den Haupt-sachen mit den beiden ersten Evangelisten übereinstimmt. Was er über sie hinaus berichtet, ist nicht besonders vertrauenerweckend, da es zum Teil auf unmöglichen Voraussetzungen — die Reise von Galiläa nach Jerusalem geht durch Samaria! — beruht, zum Teil durch gewisse heidenfreundliche und soziale Anschauungen tendenziös bestimmt ist. — Die literarischen Probleme dieses Evangeliums sind noch nicht gelöst. Auf die Frage, woher das lukanische Sondergut stamme, ist noch keine befriedigende Antwort gegeben worden. Jedoch läßt sich schon soviel erkennen, daß es sich um rein literarische und nicht um geschichtliche Probleme handelt.

reise erzählen, so ist anzunehmen, daß dieses Fest nur einmal in die Zeit seines Auftretens fiel. Wäre dem anders gewesen, so bliebe unerklärlich, wie er es hätte vorübergehen lassen können, ohne nach Jerusalem zu ziehen. Seine Gegner, die ihn über Aehrenraufen am Sabbat und unterlassenes Händewaschen der Jünger zur Rede stellten, hätten diesen Verstoß sicherlich und gründlich ausgebeutet. Da uns die Berichterstatter nichts von Diskussionen über eine solche Sache berichten, so ist wohl anzunehmen, daß nichts derartiges vorfiel. Dies nur, um zu sagen, daß denjenigen, die eine längere Dauer des öffentlichen Auftretens Jesu behaupten, die Pflicht des Beweisens obliegt.

Die Zeit zwischen dem ersten Auftreten und dem Tode ist aber nur zum kleinen Teil der wirklichen öffentlichen Tätigkeit gewidmet. Jesu galiläische Verkündigung dauert bis zur Ausendung der Jünger, d. h. höchstens eine Reihe von Wochen. Alsdann verläßt er das Volk, mitten im Erfolg, und geht nach Norden, um dort die Zeit bis zum Aufbruch nach Jerusalem allein mit den Jüngern in der Einsamkeit zu verbringen. Erst in Jerusalem tritt er wieder für kurze Zeit vor das Volk.

Von seiner „öffentlichen Wirksamkeit“ entfällt also ein großes Stück auf ein unerklärliches Verborgensein. Sie schrumpft auf die Wochen der galiläischen Predigt und die wenigen Tage in Jerusalem zusammen.

Warum verließ Jesus das Volk in Galiläa?

Schon in der Zeit vom ersten Auftreten bis zum Zuge nach dem Norden ist sein Verhalten nicht ohne weiteres verständlich. Gewisse Anzeichen weisen darauf hin, daß er bereits damals eine eigentümliche Abneigung gegen die Öffentlichkeit hatte. Seine Fahrten scheinen nicht alle darauf berechnet, die umliegenden Gegenden mit der Predigt vom Reiche und der Buße bekannt zu machen, sondern erwecken den Eindruck von Versuchen, sich dem Volke zu entziehen. Dadurch kommt diese merkwürdige Unruhe und Ziellosigkeit in den Bericht der Wanderungen.

Bezeichnend ist gleich das Verhalten nach dem ersten Auftreten in Kapernaum. An jenem Sabbat hatte er mit Erfolg einen Dämonischen, der ihn in der Synagoge als „Heiligen Gottes“ anschrief, exorzisiert, nachher die Schwiegermutter des Petrus geheilt und am Abend seine Kraft an vielen Kranken und Besessenen erwiesen. Am frühen Morgen entweicht er an einen einsamen Ort, wird von Simon Petrus und andern Anhängern endlich gefunden, ist aber nicht zu bewegen nach der Stadt, in der alle auf ihn warten, zurückzukehren. Er geht in die umliegenden Dörfer und kommt erst später wieder nach Galiläa (Mk 1 21—39).

Wenn er Petrus und den Seinen als Grund des Entweichens angibt, daß er auch noch anderswo das Evangelium predigen wolle (Mk 1³⁸), so spricht er damit nicht seinen eigentlichen Gedanken aus. Um dies durchzusetzen, hätte er sich nicht im Dunkel und heimlich zu entfernen brauchen. Auch durch die gewöhnliche Erklärung, er habe dem äußeren Erfolg aus dem Wege gehen wollen, damit das Volk sich gewöhne, seiner Predigt und nicht seinen Werken zu glauben, und was dergleichen Auskünfte mehr sind, wird sein Handeln nicht begreiflich.

Warum das Entweichen?

Später sucht er die Einsamkeit zu gewinnen, indem er mit den Jüngern über den See setzt, um sich im Ostjordanlande aufzuhalten. Bei der Landung am Gestade der Gerasener aber stößt er auf einen Besessenen, der ihn als Gottes Sohn anruft. Er exorzisiert ihn mit Erfolg. Daraufhin kommen die Einwohner der Umgegend und bitten ihn, ihr Gebiet zu verlassen. Der Geheilte will sich ihm anschließen; er aber erlaubt es nicht (Mk 4^{35—5 20}).

Raum am westlichen Strande gelandet ist er alsbald wieder von der Menge umlagert (Mk 5^{21—43}). Er unternimmt eine Fahrt, auf der er auch nach Nazareth kommt. Dann entsendet er die Jünger auf die Missionsreise (Mk 6^{1—13}).

Nach ihrer Rückkehr will er mit ihnen die Einsamkeit auffuchen und benutzt hierzu das Boot. Die Menge läuft ihnen aber am Strande nach (Mk 6^{30—33}). Er läßt sich erweichen zu landen und den Tag mit ihnen zu verbringen. Am Abend findet die „Speisung“ statt. Nachher aber bringt er die Jordanmündung zwischen sich und die Nachfolgenden, um ihr Weiterziehen am Strande zu verhindern. Er fährt nach Bethsaida auf dem Ostufer¹⁾. Später kehrt er wieder an das Nordwestufer, in die Ebene Gennefar zurück, um alsbald wieder vom Volk umlagert zu werden (Mk 6^{53—7 23}). Von hier bricht er dann nach dem Gebiete von Tyrus und Sidon auf, womit die „galiläische Wirksamkeit“ ihr Ende erreicht.

Mit dem Zuge nach Norden führt Jesus also eigentlich nur aus, was er vorher bei den Fahrten über den See vergebens versucht hatte.

¹⁾ Bethsaida-Julias. Siehe D. J. B u h l, Geographie des alten Palästina. Freiburg u. Leipzig 1906. 300 S. S. 241—243. Merkwürdigerweise wird in diesem Werke angenommen, daß Jesus sich schon Mk 6⁴⁵ auf dem Ostufer befinde. — Nicht gesagt ist in dem Berichte, wie lange er in dieser Ortschaft weilte und ob er allein blieb oder vom Volk umringt wurde. Die Versuchung, die Blindenheilung zu Bethsaida (Mk 8^{22—26}) und eventuell auch das Stück Mk 8³⁴ bis 9²⁹ in diese Tage zu verlegen, ist groß. Siehe darüber S. 429 u. 430.

Er will dem Volke entgehen. Die Unruhe und die Sprunghaftigkeit der Darstellung der Evangelien beruhen zuletzt darauf, daß es sich gar nicht um eine geordnete Lehrtätigkeit und um „Predigtreisen“ handelt. Sie kann also nicht den Berichterstat tern zur Last gelegt werden. Diese erzählen unzusammenhängende Episoden nicht, weil sie aus einem vollständigen Material nur dies und jenes herausgegriffen haben, sondern weil die Tatsachen selbst sich so und nicht anders verhalten.

Die Situation ist die, daß Jesus, wenn er mit dem Volke zusammen ist, es unterweist, diese Gelegenheiten aber nicht aufsucht, sondern ihnen je länger je mehr aus dem Wege geht, bis er zuletzt dazu kommt, zu diesem Zwecke sich für lange auf fremdes Gebiet zu begeben, wo er hoffen darf, unerkannt zu bleiben. Er tritt auf, um das Reich Gottes und seine Buße zu verkünden. Zugleich aber machen sich gewisse hemmende Motive geltend, die diese Absicht nicht absolut dominieren lassen, sondern ihr zuwiderlaufen und ein überraschendes Ende des öffentlichen Auftretens herbeiführen.

Das erste Entweichen findet im Anschluß an den großen Tag in Kapernaum statt. Also muß in dem, was Jesus damals an diesem Ort erlebt hat, irgendwie der Anlaß seines nachherigen Verhaltens zu suchen sein. Dann kann er aber nur in den Heilungen und der Begegnung mit Dämonischen liegen. Denn dies ist das Neue, das an diesem Tage, wohl zur eigenen Ueberraschung Jesu, zur Verkündigung des Reiches Gottes hinzukommt.

Entscheidend scheint das Wissen und das Verhalten der Dämonischen gewesen zu sein. Von dem Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum wird Jesus als „der Heilige Gottes“ angerufen; alsbald sucht er ihn zum Schweigen zu bringen (Mk 1 24 u. 25). Ähnliches wiederholt sich, sobald er überhaupt mit Dämonischen in Berührung kommt. Sie schrieten ihn, berichtet Markus (3 11 u. 12) als Gottes Sohn an; er aber bedrohte sie aufs heftigste, „daß sie ihn nicht offenbar machen sollten“. Auch der Dämonische auf dem Ostufer begrüßt ihn als „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk 5 7).

Wo Jesus also mit Besessenen in der Öffentlichkeit zusammen trifft, ist das Geheimnis seiner messianischen Würde in Gefahr. Ueberraschend ist, daß das Volk aus den Rufen, die es vernahm, keinen Verdacht schöpfte; andererseits ist dies ein Beweis, wie wenig man geneigt war, den erwarteten Messias zu irgend einem in der natürlichen Welt auftretenden Menschen in Beziehung zu setzen. Nur die „Geister“, deren Herrschaft er bedrohte, wußten, mit wem man es zu tun hatte. Es wird uns wohl kaum jemals gelingen, das eigentümliche Ahnen und Verhalten der Besessenen zu erklären; aber ein Grund, an den

berichteten Tatsachen zu zweifeln, liegt nicht vor. Und daß sie für Jesus bedeutungsvoll waren, ergibt sich aus der Notiz des Markus, daß er die gefährlichen Offenbarer seiner Würde mit allen Mitteln zum Schweigen zu bringen suchte.

Die Vermutung, daß Jesus durch das bedenkliche Verhalten der Dämonischen bewogen worden sei, seine öffentliche Wirksamkeit nach Möglichkeit einzuschränken, dürfte sich aus den Berichten rechtfertigen lassen. Durch die Umstände kam es dahin, daß die Nötigung zum Unterweisen und die Pflicht, das Geheimnis seiner Person zu wahren, bei ihm in Streit miteinander lagen.

Dazu kommt noch, daß Jesus gar nicht von dem Bestreben beherrscht ist, die Kunde von der Nähe des Reiches Gottes und der Notwendigkeit der Buße so eindringlich wie möglich zu predigen und mit der ganzen Energie seiner Persönlichkeit zu bekräftigen. Es ist, als ob seiner offenbarenden Wirksamkeit auch in den Dingen, die nicht seine Person angehen, von vornherein gewisse Grenzen gezogen seien. Er lehrt, aber wie einer, der weiß, daß er nicht zu deutlich und nicht zu beweiskräftig werden darf.

Zieht man alle Streitreden und alle Äußerungen und Entscheide, die ihm abgerungen wurden, von der überlieferten Redemasse ab, so bleibt ziemlich wenig als eigentliche Unterweisungs-Verkündigung übrig. Aber auch sein Verfahren ist nicht das eines wirklichen „Lehrers“. Er predigt in Gleichnissen, die, nach Mt 4¹⁰⁻¹² nicht enthüllen, sondern verhüllen sollen und enthält sich der allgemeinverständlichen Rede über das nähere Wie und Wann des Kommens des Reiches Gottes (Mt 4³⁴).

Mit Unrecht dehnt man die Verhüllungstheorie, weil sie beim ersten Gleichnis entwickelt wird, auf alle aus, die Jesus jemals gesprochen hat. Sie wird später nicht mehr erwähnt; auf die jerusalemischen Drohgleichnisse, in denen er das Volk geradezu ansieht, sich auf das Kommen des Gerichts und des Reiches mach und bereit zu halten, dürfte sie sich kaum beziehen. In der Hauptsache gilt sie wohl nur für die Gruppe der Gleichnisse von Mt 4. Es wird darauf zu achten sein, ob, was hier geheim bleiben muß, später jemals öffentlich werden darf, und, wenn ja, wann dieser Zeitpunkt eintritt.

Warum aber die Verhüllung?

Ein bedeutungsvolles Motiv der Lehrbeschränkung wird gerade aus Mt 4¹⁰⁻¹² klar: die Prädestination! Jesus weiß, daß die Wahrheit, die er bringt, ausschließlich für bestimmte Erwählte ist, daß das allgemeine und offene Bekanntwerden seiner Botschaft nur Gottes Pläne durchkreuzen kann, sofern jene durch ihre Buße nun von Gott

ihre Errettung erzwingen. Nur der Satz: Tuet Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, und die Varianten desselben gehören der öffentlichen Verkündigung an. Darum trägt er den Jüngern bei der Ausfendung dieses Wort allein auf. Was die Buße, diese zum Gesetz hinzutretende „Interimsethik“, ihrem positiven Wesen nach ist, führt er in der Bergpredigt aus. Was aber über jenen einfachen Satz hinausgeht, muß er für die Öffentlichkeit in Gleichnisform kleiden, damit nur die, welche ihrer Vorausbestimmung nach das Anfangswissen besitzen, das zum Verständnis des Gleichnisses gehört, in ihrer Erkenntnis gefördert werden, insofern als man ihnen dem Maß ihres Besitzes entsprechend zumißt. „Wer da hat, der empfängt, wer da nicht hat, von dem wird noch genommen, was er hat“ (Mt 4 24—25).

Die prädestinarianische Vorstellung ist mit der Eschatologie gegeben. Sie zieht ihre äußersten Konsequenzen in der Schlußwendung des Gleichnisses von der königlichen Hochzeit, Mt 22 1—14, wo der Mann, der sich der öffentlich ergangenen Einladung folgend an der Tafel des Königs niederläßt, seinem Aussehen nach als nicht berufen erkannt und in die Verdammnis zurückgeworfen wird.

So liegen die ethische Errettungsidee und die prädestinarianische Beschränkung bei Jesus miteinander im Kampf. In einem Fall findet er auch Trost in der Prädestination. Als der reiche Jüngling fortging und nicht die Kraft hatte, seinen Besitz für die geforderte Nachfolge hinzugeben, mußte der Herr mit den Jüngern annehmen, daß er, wie die Reichen überhaupt, verloren sei und nicht ins Reich Gottes kommen könne. Aber alsbald wendet er ein: „Bei den Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott“ (Mt 10 17—27). Er gibt also die Hoffnung nicht auf, daß der Jüngling, trotz des Scheines, der wider ihn ist, als zum Reich Gottes gehörend befunden werde, einzig durch den geheimen allmächtigen Willen Gottes. Von einer erwarteten „Bekehrung“ ist keine Rede.

Umgekehrt erschließen die Seligpreisungen die Prädestination aus dem Augenschein. Es mag uns unbegreiflich dünken: in ihrer Fassung sind sie prädestinarianisch. Selig die geistig Armen! Selig die Sanftmütigen! Selig die Friedfertigen! Das heißt nicht, daß sie sich durch ihre geistige Armut, durch ihre Sanftmut, durch ihre Friedfertigkeit das Reich verdienen. Jesus spricht das Wort nicht als Aufforderung oder Vermahnung, sondern als einfache Konstatation aus: in ihrer geistigen Armut, in ihrer Sanftmut, in ihrer Friedfertigkeit wird offenbar, daß sie zu den Erwählten des Reiches gehören. Sie sind durch jene Beschaffenheit auf dasselbe hin gezeichnet. Bei andern, Mt 5 10—12,

tritt die Bestimmung zum Reich durch Verfolgungen, die in diesem Aeon über sie kommen, zutage. Diese sind das Licht der Welt, das schon jetzt zur Verherrlichung Gottes unter den Menschen erstrahlt (Mt 5¹⁴ u. 15).

Man verdient sich das Reich nicht: man ist dazu berufen und bewährt sich auf dasselbe. Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß es sich bei Jesus eigentlich um keine wirkliche Lohnidee handelt, weil sie sich auf dem prädestinationistischen Hintergrund abzeichnet. Für jetzt genügt es zu konstatieren, daß durch die eschatologisch-prädestinationistische Vorstellung etwas unerklärlich Dogmatisches nicht nur in die Lehre, sondern auch in seine öffentliche Wirksamkeit hineinragt und mit der Zurückhaltung, die durch das gefährliche Wissen und Schreien der Dämonischen geboten ist, eine eigenartige Hemmung für eine normale Lehrtätigkeit abgibt. Wie merkwürdig und einschneidend müßten die Evangelien überarbeitet sein, wenn sie, wie Brede und andere annehmen wollen, ursprünglich von dem Wirken eines einfachen Lehrers berichtet hätten!

Was ist nun aber das Geheimnis des Reiches Gottes? Es muß etwas mehr bergen als die einfache Nähe desselben; und zwar etwas ungeheuer Wichtiges, da sonst Jesus hier leere Heimlichtuerei triebe. Das Wort vom Licht, das auf den Scheffel gestellt wird, damit, was verborgen war, offenbar werde für die, die Ohren haben zu hören, verlangt, daß in den Gleichnissen von Saat und Ernte und Wachsen und Entfalten (Mt 4), die den Grundstock der Geheimnisgleichnisse abgeben, eine geradezu phänomenale Enthüllung niedergelegt sei. Das Geheimnis muß dann irgendwie ausdrücken, warum das Reich jetzt kommen muß und woran man sieht, wie nah es ist. Denn daß es sehr nahe sei, hatten schon der Täufer und Jesus in öffentlicher Predigt verkündet. Also muß das Geheimnis mehr enthalten.

Statt des Entwicklungsgedankens tritt in diesen Gleichnissen zunächst das Unvermittelte hervor. Die Schilderung geht darauf aus, die Frage zu stellen, wie und durch welche Kraft aus einer unscheinbaren Tatsache mit Notwendigkeit etwas unvergleichlich Herrliches hervorgehen könne, ohne Zutun der Menschen. Ein Mensch streute Samen. So und so viel ging verloren. Aber das Wenige, was in guten Boden kam, brachte eine Ernte, dreißig-, sechzig- und hundertfältig, die den Verlust bei der Aussaat nicht spüren ließ. Wie ging das zu?

Ein Mann sät Samen, kümmert sich weiter nicht darum, kann auch nichts dafür tun. Aber er weiß, daß nach einer bestimmten Zeit das Herrliche, welches aus der Saat hervorgeht, dastehen wird. Durch welche Kraft?

Ein Senfkorn, so klein, wird in die Erde gesenkt; und mit Notwendigkeit entsteht eine große Staube, die doch im Körnlein nicht enthalten gewesen sein konnte. Wie ging das zu?

Die Gleichnisse betonen also gewissermaßen das an sich Negative, Unzulängliche der Anfangstatsache, auf die aber, wie durch ein Wunder, in bestimmter Zeit durch Gottes Kraft das andere folgt. Sie heben nicht das Natürliche, sondern das Wunderbare hervor.

Welches aber ist die Anfangstatsache? Daß gesät ist!

Nicht gesagt ist, daß Jesus mit dem Menschen, der den Samen sät, sich selbst meint. Der Mensch spielt keine Rolle. Beim Senfkorn wird er nicht einmal erwähnt. Nur daß die Anfangstatsache schon da ist, so sicher da ist, als die Zeit der Aussaat im Augenblick, da Jesus redet, schon vorüber ist, wird behauptet. Darauf muß das Gottesreich so sicher folgen, wie die Ernte auf die Aussaat. Wie einer an die Ernte glaubt, obmohl er nicht erklären kann, wie aus einem Korn zuerst ein hohes Gras und dann hundert Körner werden, sie aber doch mit Gewißheit zu ihrer Zeit erwartet, weil eben gesät ist, also, mit derselben Notwendigkeit, darf er an das Reich Gottes glauben.

Und die Anfangstatsache? Jesus kann nur eine meinen: die vom Täufer geweckte und durch seine eigene Predigt nun weiter getragene Bußbewegung. Sie nötigt aus der Gewalt Gottes das Gottesreich herbei, wie die Menschenfaat aus derselben unendlichen Macht die Ernte herbeizwingt. Wer dies weiß, der sieht mit andern Augen das Korn auf dem Felde wachsen und die Ernte sich bereiten, denn er erschaut in dem einen das andere und erwartet mit der irdischen Ernte die himmlische, die Offenbarung des Reiches Gottes!

Faßt man den Gedanken näher an, so ist das Kommen des Reiches Gottes mit der Ernte, die sich vorbereitet, nicht nur symbolisch-logisch, sondern zeitlich-real verbunden. Die letzte Ernte reift auf Erden! Mit ihr das Gottesreich, welches den neuen Neon bringt. Wenn die Schnitter auf das Feld gesandt werden, wird der Herr im Himmel durch die heiligen Engel seine Ernte halten lassen.

Wenn die Gleichnisse von Mt 4 das Geheimnis des Reiches Gottes bergen und also auf einen gemeinsamen Ausdruck gebracht werden müssen, so können sie nichts anderes enthalten, als die frohlockende Aufforderung: ihr, die ihr Augen habt, lest aus der sich bereitenden Ernte heraus, was sich droben bereitet! Die lebendige eschatologische Hoffnung, die das Ende so nahe glaubte, mußte das Naturgeschehen geradezu als ein letztes seiner Art fassen und ihm eine Bedeutung auf das Geschehen geben, das es ablösen sollte.

Die logisch-zeitliche Kongruenz wird vollkommen, wenn man an-

nimmt, daß die Täuferbewegung im Frühjahr eingesetzt hat und beachtet, wie Jesus, nach Mt 9³⁷ und 38, zu den Jüngern, ehe er sie zur fliegenden Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes aussendet, das merkwürdige Wort von der reichen Ernte redet. Es erscheint wie ein Abschluß des Gedankens der verheißenden Saatgleichnisse und erklärt sich am natürlichsten, wenn die Erntezeit gekommen war. Auch die Tatsache, daß Jesus auf die Predigt der Jünger hin von einem großen Volkshaufen umlagert ist, der ihn nicht mehr verlassen will, ist leichter verständlich, wenn man annimmt, daß die Ernte schon eingebracht war.

Bei der obigen Deutung der Gleichnisse vom Geheimnis des Reiches Gottes handelt es sich naturgemäß um ein nachträgliches Erraten. Man mag davon halten was man will. Das eine dürfte jedenfalls feststehen: daß die Anfangstatsache, die Jesus mit dem einfachen Säen meint, irgendwie mit der eschatologischen Bußbewegung, die der Täufer eingeleitet hatte, zusammenhängen muß.

Dies läßt sich um so zuversichtlicher behaupten, als Jesus in einem andern Geheimniswort die Tage des Täufers als eine Zeit bezeichnet, die auf das Kommen des Reiches Gottes wirkt. „Von den Tagen Johannis des Täufers an“, sagt er Mt 11¹², „bis jetzt wird das Gottesreich vergewaltigt und Gewalttätige reißen es an sich.“

Das Wort hat mit dem Eingehen der Einzelnen in das Reich nichts zu tun, sondern sagt einfach aus, daß seit dem Auftreten des Täufers eine bestimmte Gesamtheit im Herbeinötigen und Herbeizwingen des Reiches begriffen ist. Die Erwartung Jesu ist also Reichserwartung auf Grund einer Tatsache, die eine Aktivität auf das Reich Gottes ausübt. Nicht er und nicht der Täufer „arbeiten am Kommen des Reichs“, sondern die Schar der Büßenden ringt es Gott ab, sodaß es jeden nächsten Augenblick kommen muß.

Die eschatologische Einsicht von Johannes Weiß hat die moderne Auffassung zerstört, als ob Jesus das Reich Gottes gründete. Sie schaffte alle „Aktivität“ auf das Reich Gottes ab, und macht Jesum zum lediglich Abwartenden. Nun kehrt die Aktivität, aber jetzt eschatologisch bedingt, wieder in die Reichspredigt zurück. Das Geheimnis des Reiches Gottes, das Jesus in den Erwartungsgleichnissen Mt 4 verhüllt, in der Würdigungsrede über den Täufer Mt 11 mit Worten andeutet, besagt, daß in der Täuferbewegung, die sich annoch fortsetzt, eine Anfangstatsache das Kommen des Reichs nach sich zieht, wunderbar, unbegreiflich, aber dennoch unfehlbar sicher, da der zureichende Grund wie in den symbolischen Naturvorgängen in der Macht und Veranstellung Gottes liegt.

Man beachte, daß Jesus sowohl in jenen Gleichnissen als in dem

betreffenden Wort der Aussendungsrede den Spruch: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ anbringt (Mt 4²³ und Mt 11¹⁵), und damit ausdrückt, daß in seiner Aussage ein überirdisches Wissen um die Pläne Gottes sich birgt, das nur die, welche Ohren dafür haben, d. h. die Prädestinierten, heraushören. Für die andern sind es unverständliche Worte.

Ist diese in Wahrheit „historische“ Deutung des Geheimnisses des Reiches Gottes richtig, so muß Jesus zur Erntezeit den Anbruch des Reiches Gottes erwartet haben. Das hat er wirklich getan. Darum sendet er ja die Jünger aus. Sie sollen eilend in Israel verkünden, was kommen wird.

Jetzt darf enthüllt werden, was in den Gleichnissen verhüllt war, und was als Geheimnis gewahrt werden sollte, ist keines mehr. So erklärt sich das Wort der Aussendungsrede: „Was ich euch sage im Dunkel, spricht es aus im Licht, und was ihr im Ohr vernehmt, verkündet es von den Dächern herab“ (Mt 10²⁷). Das offenbar zu machende Geheimnis ist dieses, daß das Reich jetzt, zur Erntezeit, kommt. Aus dem „ist nahe“ ist ein „ist da“ geworden.

Daß Jesus bei der Aussendung auf Grund einer dogmatischen Idee handelt, wird klar, wenn man beachtet, daß er sie, nach Markus, unmittelbar nach der Verwerfung in Nazareth vornimmt. Jene Unempfänglichkeit hat gar keinen Eindruck auf ihn gemacht. Er wunderte sich nur über ihren Unglauben (Mt 6⁶). Nach der gewöhnlichen Deutung soll diese Stelle von einem Erstaunen Jesu über das Versagen seiner Wunderkraft berichten. Es ist aber möglich, daß er eben allgemein darüber betroffen ist, in seiner Vaterstadt so wenig Gläubige, d. h. Erwählte zu finden, wo er doch weiß, daß das Reich jeden Tag kommen kann. Aber an der Einbruchsnähe der Ereignisse wird durch jene Verstockung nicht das geringste geändert.

Darum stellt der Evangelist die Verwerfung in Nazareth und die Aussendung der Jünger unvermittelt nebeneinander; sie sind ihm in dieser zeitlichen Folge überliefert. Hätte er nach „Assoziationen“ gearbeitet, so wäre er nicht auf diese Anordnung gekommen. Das Unvermittelte, das auf natürliche Weise Unerklärliche ist eben das Historische, sofern der Gang der Geschichte durch dogmatisch-eschatologisch bedingte Entschlüsse, nicht durch äußere Erlebnisse bestimmt wird.

Bis zu welchem Grad dies bei der Aussendung der Fall war, ersieht man aus der „Aussendungsrede“. Jesus sagt den Jüngern in dürren Worten, Mt 10²³, daß er sie in diesem Aeon nicht mehr zurückerwartet. Die Parusie des Menschensohnes, die mit dem Einbruch des Reiches logisch und zeitlich identisch ist, wird stattfinden, ehe sie mit ihrer Verkündigung die Städte Israels durchheilt haben. Daß seine

Worte dies und nichts anderes besagen, daß sie auch nicht die geringste Abschwächung vertragen, dürfte klar sein. Es ist die Form, in der Jesus den Jüngern das Geheimnis des Reiches Gottes offenbart. Wenige Tage darauf redet er zum Volke das Wort von den Gewalttätigen, die es seit Johannes dem Täufer herbeizwingen.

Ebenso klar ist aber, und hier tritt das Dogmatische der Entschließungen Jesu noch stärker hervor, daß diese Weissagung nicht in Erfüllung ging. Die Jünger kehrten zu ihm zurück und die Erscheinung des Menschensohnes fand nicht statt. Die natürliche Geschichte desavouierte die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte. Ein Ereignis der übernatürlichen Geschichte, das stattfinden mußte, in jenem Zeitpunkte stattfinden mußte, blieb aus. Das war für Jesus, der einzig in der dogmatischen Geschichte lebte, das erste „geschichtliche“ Ereignis, das Zentralereignis, welches seine Tätigkeit nach rückwärts abschließt, nach vorn neu orientiert.

Die moderne Theologie ist insoweit im Recht, als sie zwei Perioden im Leben Jesu unterscheidet: eine erste, in der der Herr vom Volke umgeben, eine zweite, in welcher er „verlassen“ mit den Zwölfen allein umherzieht. Zur Erklärung dieser Tatsache, die sie aus der natürlichen Geschichte deuten zu müssen glaubte, erfand sie die Theorie des wachsenden Widerstands und des Abfalls. Weiße hatte sich direkt gegen diese Annahme ausgesprochen ¹⁾. Keim, ihr wissenschaftlicher Begründer, war sich noch bewußt, sie gegen den Wortlaut der Texte aufzustellen. Den andern kam dieses Bewußtsein dann abhanden, wie bei den Seiten=

¹⁾ Weiße fand, daß von Abfall des Volkes kein Wort in den Texten stünde, da nach diesen Jesus nur die Pharisäer, nie das Volk gegen sich hatte. Dem Aufgeben der galiläischen Wirksamkeit und dem Ausbruch nach Jerusalem, meint er, muß also eine nicht namhaft gemachte Aussage zugrunde liegen, die Jesu offenbarte, daß die Zeit des So-Handelns gekommen war. Vielleicht, fügt er hinzu, war es das Versiegen der Wunderkraft, welches die Veränderung im Auftreten Jesu bedingte, da es doch merkwürdig bleibt, daß er zu Jerusalem keine Wunder mehr getan hat.

Die Diskussion über das Händewaschen, Mk 7 1—23, die zur Erklärung der „Flucht“ Jesu immer herangezogen wird, bedeutet in Wirklichkeit eine Niederlage der Pharisäer. Eigentlich verdankt die von den modernen Leben-Jesu mehr oder minder geschmackvoll variierte Theorie vom „Abfall der Galiläer“ ihre Existenz nicht irgendwelchen Tatsachen, die mit einem Schein des Rechts dafür angeführt werden könnten, sondern nur dem Umstand, daß Markus einfach berichtet „Und Jesus machte sich auf und ging in die Gegend von Tyrus“ (7 24).

Zur Annahme einer „glücklichen“ und einer unglücklichen Periode der Wirksamkeit Jesu siehe Albert Schweizer: „Das Leidens- und Messianitätsgeheimnis“. Eine Skizze des Lebens Jesu. (1901.) S. 3 ff. „Die vier Voraussetzungen des modern-historischen Lösungsversuchs.“

referenten des Markus die Bedeutung des Messianitätsgeheimnisses langsam verblaßte; sie bildeten sich ein, die Tatsachen für die Theorie des Abfalls aus den Texten herauszulesen und waren sich nicht klar, daß sie an den Abfall der Menge und die „Fluchtwege und Reisen“ Jesu nur glaubten, weil sie anders sein verändertes Verhalten, den Rückzug aus der Öffentlichkeit und den Todesentschluß geschichtlich nicht zu erklären vermochten.

Die konsequente Eschatologie ist besser daran. Sie erkennt in der Tatsache des Nichteintreffens der Mt 10²³ verheißenen Parusie das im Sinne Jesu „historische Faktum“, das zu den bisherigen Motiven einer Beschränkung der öffentlichen Tätigkeit hinzukommt und das definitive „Entweichen“ veranlaßt.

Die ganze Geschichte des „Christentums“ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der „Parusieverzögerung“: d. h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion. Man beachte, daß die Nichterfüllung von Mt 10²³ die erste Parusieverzögerung bedeutet. Wir haben hier also das erste Datum in der „Geschichte des Christentums“; es gibt dem Wirken Jesu eine sonst unerklärlich bleibende Wendung.

Hieraus erkennt man zugleich, warum die Markushypothese in der Konstruktion des „Lebens Jesu“ sich auf die Hilfe der modernen Psychologie angewiesen sah und damit notwendig immer unhistorischer wurde. Die Tatsache, die allein das Verständnis ermöglicht, fehlt in diesem Evangelium. Ohne Mt 10 und 11 bleibt alles rätselhaft. Darum sind Bruno Bauer und Wrede die in ihrer Art einzig konsequenten kritisch-historischen Vertreter der Markushypothese, wenn sie zum Resultat kommen, daß der Bericht dieses Evangeliums an sich ohne Sinn ist. Keim, mit seinem realistischen geschichtlichen Sinn, empfand richtig, als er den Aufriß des Lebens Jesu nicht einzig nach Markus entworfen haben wollte.

Die Erkenntnis, daß der zweite Evangelist allein nicht zureichen kann, ist wichtiger als alle Urmarkustheorien, die literarisch nicht zu fundieren und historisch nicht zu gebrauchen sind. Die einfache Beobachtung der Geschehnisse führt eben über Markus hinaus. In dem Redestoff des Matthäus, den man an geeigneter Stelle einstreuen zu können glaubte, liegen Tatsachen, unerfüllte und darum nur um so wichtigere Tatsachen verborgen.

Warum Markus die Ereignisse und Reden um die Aussendung herum so verkürzt berichtet, ist eine literarische Frage, die die historische

Erforschung des Lebens Jesu gleichgültig lassen kann, um so mehr, als sie auch als literarische Frage unlösbar ist.

Die Weissagung von der Parusie des Menschensohnes ist nicht die einzige, die unerfüllt blieb. Mit ihr verbunden ist eine Leidensverheißung. Besser gesagt: die Prophezeiung von der Erscheinung des Menschensohnes, Mt 10²³, tritt in einer Leidensweissagung auf, die in gewaltiger Steigerung die ganze Aussendungsrede ausmacht. Diese Inaussichtstellung von Leiden und Verfolgung gehört ebensowenig der natürlichen Geschichte an, wie die Prophezeiung der Parusie des Menschensohnes. Darum sind alle natürlich-psychologisch orientierten Leben-Jesu von Weiße bis auf Oskar Holtmann nicht imstande, ihr einen Sinn abzugewinnen¹⁾. Sie „streichen“ sie, verlegen sie in die letzte „düstere Epoche“ des Lebens Jesu, sehen sie als eine unbegreifliche Antizipation an, oder setzen sie auf das Konto der „Gemeindetheologie“, in die man alle Tatsachen abschiebt, die man nicht in dem „historischen Leben-Jesu“ unterbringen kann.

In den Texten steht aber klarlich, daß Jesus seinen Jüngern nicht von Leiden und Trübsalen nach seinem Scheiden redet, sondern von solchen, die alsbald nach ihrem Weggang über sie hereinbrechen werden. Sein Tod wird hier gar nicht vorausgesetzt, sondern nur die Parusie des Menschensohnes, und zwar so, daß sie am Ende jener Leiden eintritt und gewissermaßen ihren Abschluß bildet. Hätte die „Gemeindetheologie“, wie man immer behauptet, die Ueberlieferung umgebildet, so hätte sie Jesum den Seinen Andeutungen für das Verhalten nach seinem Tod geben lassen. Daß wir solche nie finden, ist der beste Beweis, daß von einer derartigen, tiefer eingreifenden, späteren Bearbeitung nicht die Rede sein kann. Wie leicht wäre es gewesen, solche erst nach dem Tode in Geltung tretenden Weisungen in die Reden Jesu einzustreuen! Aber die für so vieles verantwortlich gemachte „Gemeindetheologie“ unterließ es, wie sie noch an manchem unschuldig ist, was ihr zur Last gelegt wird.

Das bei der Aussendung den Jüngern in Aussicht gestellte Leiden ist doppelt, dreifach, vierfach unverständlich. Erstens — das hat die modern-historische Theologie allein beobachtet — weil auch nicht die kleinste Spur eines natürlichen Anlasses zu einer solchen Leidensweissagung und Leidensvermahnung in den äußeren Umständen gegeben war. Zweitens — das hat die moderne Theologie übersehen, weil sie mittlerweile jene Leidensweissagung auf ihre Art, d. h. durch „Streichung“

¹⁾ Am konsequentesten ist Bouffet, der die Aussendung überhaupt mit allem, was sich daran anschließt, als „undeutliche und undurchsichtige Ueberlieferung“ gewertet haben will.

für ungeschichtlich erklärt hatte — weil sie nicht eintraf. Drittens — auch darauf hat die moderne Theologie nicht geachtet — weil jene Worte in engstem Zusammenhang mit der Verheißung der Parusie gesprochen und mit jenem Ereignis in Verbindung gebracht sind. Viertens, weil die Schilderung dessen, was den Jüngern widerfahren wird, ganz unempirisch gehalten ist. Ein allgemeiner Aufruhr wird ausbrechen, bei dem die Brüder wider die Brüder, die Väter wider die Söhne, die Kinder wider die Eltern aufstehen werden, um sie dem Tode zu überantworten (Mt 10 21). Die Jünger aber „werden von allen gehaßt werden um seines Namens willen“. Wenn sie nur bis ans „Ende“, d. h. bis an die Parusie des Menschensohnes ausharren, um gerettet werden zu können (Mt 10 22) ¹⁾!

In derselben Rede weißagt Jesus den Jüngern, daß eine übernatürliche Weisheit zu ihrer eigenen Ueberraschung plötzlich aus ihnen reden wird, sodaß nicht mehr sie, sondern der Geist Gottes an ihrer Stelle den Verfolgern und den Mächtigen antwortet. Da nun der Geist für den Herrn und die alte Theologie etwas Reales ist, und erst auf Grund eines bestimmten Ereignisses, der in Joel auf die dem Gericht vorausgehenden Tage geweissagten Geistesausgießung auf die auserwählte Menschheit herniederkommt, so muß Jesus voraussetzen, daß diese während der Abwesenheit der Jünger stattfinden wird, und zwar mitten in dem großen Aufruhr.

Anders gesagt: die ganze Aussendungsrede ist nach ihrem klaren Wortlaut eine Weissagung auf die unmittelbar bevorstehenden Ereignisse der Endzeit, durch welche sich der eschatologische übernatürliche Geschichtsverlauf in die natürliche Geschichte hineinbohrt. Die Erwartung des Leidens ist also dogmatisch-unhistorisch, genau wie die zugleich ausgesprochene Erwartung der Geistesausgießung. Der Parusie des Menschensohnes müssen nach dem messianischen Dogma der große Aufruhr, die Wehen des Messias, und die Geistesausgießung vorausgehen. Man beachte, daß nach Joel 3 und 4 die Geistesausgießung mitsamt den Wunderzeichen das Vorspiel zum Gericht bildet; man beachte, daß in demselben Zusammenhang, Joel 4 13, das Gericht als der Erntetag Gottes bezeichnet wird ²⁾. Ein Gegenstück dazu bildet

¹⁾ Ueber Sterben und Ueberleben bei der vormessianischen Drangsal siehe S. 302—306.

²⁾ Joel 4 13: „Legt die Sichel an, denn die Ernte ist gereift!“ Auch in der Apokalypse Johannis wird das Endgericht als die himmlische Ernte beschrieben: „Daß die Sichel ausgehen und ernte; denn die Stunde ist gekommen zu ernten, denn die Ernte der Erde ist dürr geworden. Und der auf der Wolke saß, warf die Sichel über die Erde, und die Ernte ging über die Erde“ (Apok 14 15 und 16).

das Wort über die Ernte, Mt 9^{ss}, das die Aussendungsrede einleitet.

Nur in einem ist der geweissagte eschatologische Verlauf unvollständig: das Erscheinen des Elias wird nicht erwähnt.

Jesus konnte die Parusie des Menschensohnes nicht weisagen, ohne die Jünger zugleich auf die voreschatologischen Ereignisse, die zuerst eintreten sollten, hinzuweisen. Er mußte ihnen ein Stück des Geheimnisses des Reiches Gottes — wie nahe es nämlich zu jener Erntezeit war — preisgeben, damit sie nicht überrascht und durch die Ereignisse irre gemacht würden. So ist die Aussendungsrede als Ganzes und bis in die Einzelheiten geschichtlich, gerade weil sie nach der Auffassung der modernen Theologie als ungeschichtlich erfunden werden muß. Sie ist eschatologisch-dogmatisch. Jesus braucht die Jünger nicht über das zu unterrichten, was sie zu lehren haben. Sie sollen nur einen Ruf ausstoßen. Aber über das, was sich dann ereignen wird, muß er sie aufklären. Darum hält er ihnen nicht eine Instruktions- sondern eine Leidens- und Parusierede.

Hiernach beurteile man, mit welchem Recht die moderne Theologie die großen mathäaischen Reden kurzerhand als „Redekompositionen“ hinstellt. Man beweise doch einmal, wie der Evangelist, der sich abmühte, eine Aussendungsrede aus überlieferten Sprüchen und aus der „Gemeindetheologie“ halb zusammenzustellen, halb zu erfinden, auf den seltsamen Gedanken kommen konnte, den Herrn von lauter unzeitgemäßen und unsachlichen Dingen reden zu lassen, um nachher selber zu konstatieren, daß sie nicht in Erfüllung gingen.

Die auffälligste Parallele zur Aussendungsrede bietet die syrische Baruchapokalypse. „Siehe, Tage kommen, da wird, wenn die Zeit der Welt reif sein und die Ernte der Ausaat der Bösen und der Guten kommen wird, der Allmächtige über die Erde und ihre Bewohner und über ihre Regenten Geistesverwirrung und herzblähmenden Schreck herbeiführen. Und sie werden einander hassen und sich gegenseitig zum Krieg anreizen; und es werden die Verachteten über die Angesehenen schalten, und die Geringen werden sich überheben über die Gepriesenen. Und die Vielen werden den Wenigen preisgegeben werden . . . und alle, die sich retten und allen den vorher erwähnten [Gefahren] entgehen . . . die werden den Händen meines Knechtes, des Messias, überantwortet werden.“ (Kap. 70.)

Die Verbindung des Ernte- und des Gerichtsgedankens war also Gemeingut der Apokalypstik. Da die Baruchapokalypse aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems stammt, kann vermutet werden, daß diese Ideenassoziation der jüdischen Apokalypstik auch schon zur Zeit Jesu geläufig war. So ist die Verhüllung des Geheimnisses des Reiches Gottes in den Erntegleichnissen historisch und zeitgeschichtlich zu verstehen. Die Tat Jesu bestand darin, daß er jene irdische Ernte in Rätselfworten als die letzte und zugleich als die Gewähr der kommenden himmlischen kennzeichnete.

Die Leidensverkündigung als Inaussichtstellung der eschatologischen Drangsal gehört zur Predigt von der Nähe des Gottesreiches. Es ist die praktische Fassung des Geheimnisses vom Reich Gottes. Darum erscheint der Leidensgedanke am Ende der Seligpreisungen und als Bitte am Ende des Herrengebets. Denn der *πειρασμός*, um den es sich dort handelt, ist nicht eine individuelle psychologische Versuchung, sondern die gemeinsame eschatologische Drangsal. Gott wird angefleht, daß er in seiner allmächtigen Gnade diejenigen, die so inständig um das Kommen des Reiches bitten, mit der schweren Prüfungs- und Bewährungszeit verschonen und sie alsbald aus der Macht der bösen Gewalten, die sich in jenem Aufruhr austoben, erlösen möge.

Aber weder das Leiden, noch die Geistesausgießung, noch die Parusie des Menschensohnes trafen ein, sondern gesund und frisch, voll stolzer Genugtuung kehrten die Jünger zum Herrn zurück (Mt 6 30).

Von dem Augenblicke an, wo sie wieder bei ihm sind, ist sein ganzes Sinnen und Trachten alsbald darauf gerichtet, wie er vom Volk loskäme, um mit ihnen allein zu sein (Mt 6 30—33). Vorher, während ihrer Abwesenheit, hatte er die Menge fast offen redend belehrt über den Täufer, über das, was mit dem Gottesreiche vorging und über das Gericht, das die Unbußfertigen, sogar ganze Städte (Mt 11 20—24), treffen würde, weil sie trotz der Wunder die Gnadenzeit nicht erkannt und zur Buße ausgenützt hätten. Zugleich hatte er vor ihren Augen frohlockt über alle, die Gott erleuchtet hatte, daß sie merkten, was vorging, und sie um sich gerufen (Mt 11 25—30). In diesem Hymnus von der einzigartigen, ihm von Gott verliehenen Erkenntnis und Machtvollkommenheit geht er so weit, daß er fast das Geheimnis seiner Persönlichkeit enthüllt!¹⁾

Und nun plötzlich, im Momente der Rückkehr der Jünger, nur einen Gedanken: Fort vom Volk! Sie aber folgen ihm nach und laufen

¹⁾ Mit welchem Recht reißt die moderne Theologie auch die Rede Mt 11 auseinander, um den Hymnus (Mt 11 25—30) zum „Zubelruf“, mit dem Jesus die Rückkehr der Zwölf begrüßt, zu machen und den Fluch über Chorazin und Bethsaida irgendwo in entsprechender „düsterer Umgebung“ unterzubringen? Ist nicht auch hier das äußerlich scheinbar Unzusammenhängende innerlich durch den Glauben an die nahe Erfüllung des Geheimnisses des Reiches Gottes verbunden? — Und wie sollte Jesus die Rückkehr der Jünger mit einem „Zubelruf“ begrüßt haben! Nach dem, was er ihnen in der Aussendungsrede in Aussicht gestellt hatte, mußte ihr Wiederkommen eine arge Enttäuschung für ihn sein. Beachtet sei auch, wie merkwürdig kurz über das Ende der groß eingeleiteten Aktion berichtet wird! Es wird einfach erzählt, daß die Jünger wieder zu Jesus zurückkamen. Ueber das Gebiet, das sie bereist und die Zeit, die sie ausgeblieben, verlautet nichts. Matthäus erwähnt nicht einmal die Rückkehr.

am Strande entlang. Nachdem er einen Tag mit ihnen verlebt, setzt er nach Bethsaida über¹⁾ und kehrt von dort nach dem Westufer zurück. Zuletzt „entweicht“ er nach dem Norden, weil er in Galiläa nicht allein sein kann und es durchaus sein muß. Die moderne Theologie hat recht: er flieht. Aber nicht vor den feindlichen Schriftgelehrten, sondern vor dem Volk, das sich an seine Sohlen heftet, um mit ihm auf die Offenbarung des Reiches und des Menschensohnes zu warten . . . vergebens zu warten.

In seinem ersten Leben-Jesu wirkt Strauß die Frage auf, ob Jesus sich seine Parusie gerade wegen Mt 10²³ nicht als eine noch zu seinen Lebzeiten eintretende Verwandlung gedacht haben könnte? Ohlshausen operiert mit dieser Möglichkeit als mit einer geschichtlichen Tatsache. Dalman stellt die Annahme als das notwendige Korrelat der danielisch-eschatologischen Deutung der Selbstbezeichnung Menschensohn hin. Hat Jesus, führt er aus, sich in diesem futurischen Sinn als Menschensohn bezeichnet, der vom Himmel kommt, so mußte er an-

¹⁾ E. Klostermann, in seinem Kommentar zu Markus (Tübingen 1907. S. 53), wundert sich mit andern Exegeten darüber, daß das am Gestade entlang laufende Volk noch vor Jesus zum jenseitigen Jordanufer an den Strand von Bethsaida gelangt und will daraus schließen, daß es sich um keine „besonders gute Ueberlieferung“ handeln könne. Er übersieht dabei, daß im Texte gar nicht gesagt ist, daß die Belehrung am See und das Mahl am jenseitigen Ufer statt hatten. Selbst durch die Angabe, daß Jesus am Abend (Mk 6⁴⁵) das Boot benützen will, um „hinüber“ (εἰς τὸ πέραν) nach Bethsaida zu kommen, läßt er sich nicht irre machen. Er will annehmen, daß es sich nicht um ein wirkliches Hinüber, sondern um die Fahrt von einer Stelle zu einer dicht dabei gelegenen auf derselben Uferseite handle. Warum hatte der Evangelist dann aber εἰς τὸ πέραν geschrieben? Und wie konnte Jesus erwarten, daß er dadurch vom Volk loskäme?

Läßt man die Angaben reden wie sie lauten, so besagen sie, daß Jesus vom Westufer fortfuhr mit der Absicht, einen einsamen Strand aufzusuchen (Mk 6³²). Ob dieses Ziel auf dem West- oder auf dem Ostufer lag, wird nicht gesagt. Vom Boot aus sieht er die Menge, die zu Fuß am Ufer nachläuft. Ob Jesus dann am ursprünglich geplanten Platz landet oder sich beim Anblick der Menge entschließt, ans Land zu fahren, ist wieder nicht ausdrücklich gesagt. Sicher ist nur soviel, daß das Volk nicht in dieser Eile über den Jordan gesetzt haben kann und der Ort des Zusammenseins also auf dem Westufer zu suchen ist. Darauf weist auch der Fortgang der Erzählung hin. Am Abend läßt Jesus die Jünger vorausfahren, während er noch beim Volke bleibt, und weist sie an, ihn nachher an einer bestimmten Stelle zur Hinüberfahrt nach Bethsaida ins Boot zu nehmen. Handelte es sich um eine kurze Strecke auf demselben Ufer, so hätte er sie auch zu Fuß zurücklegen können. Aber es kommt eben darauf an, über die Jordammündung hinüberzusetzen und so den Nachfolgenden ein Hindernis in den Weg zu legen. — Die Ueberlieferung ist also nicht „künstlich“ und auch nicht „kaum besonders gut“, sondern sachgemäß und deutlich.

nehmen, vorerst dorthin versetzt zu werden. „Ein Gestorbener oder von der Erde Entrückter konnte ja vielleicht so in die Welt wieder eingeführt werden oder eine niemals auf Erden gewesene Persönlichkeit kam so auf die Erde herab.“ Da ihm aber diese Vorstellung von der Verwandlung und Versetzung für Jesus unannehmbar erscheint, will Dalman damit gerade die eschatologische Deutung der Menschensohnbezeichnung ad absurdum führen.

Warum denn? Wenn Jesus als Mensch leibhaftig auf Erden wandelnd seinen Jüngern die Parusie des Menschensohnes für die allernächste Zeit verheißt, mit dem geheimen Bewußtsein, daß er derjenige ist, der als Menschensohn geoffenbart werden wird, so muß er eben annehmen, daß er vorher in die Uebernatürlichkeit verwandelt und entrückt werden wird. Er dachte sich eben wie jeder, der an die unmittelbare Eschatologie glaubte, in zwei Zuständen: dem jetzigen und dem künftigen, in den er beim Einsetzen der übernatürlichen Welt verwandelt würde. Wir erleben es ja nachher, daß die Jünger auf dem Zuge nach Jerusalem von dem Gedanken, als was sie bei der Verwandlung geoffenbart werden sollen, geradezu beseffen sind. Sie streiten darüber, wer die höchste Stellung einnehmen wird (Mk 9³³); Jakobus und Johannes wollen, daß Jesus ihnen die Throne zu seiner Rechten und Linken zum voraus zusichere (Mk 10^{36—37}).

Jedoch schilt Jesus sie nicht, daß sie sich solche Gedanken machen, sondern belehrt sie nur darüber, was in dem jetzigen Aeon an Dienen, Erniedrigung und Leiden dazu gehöre, um auf solche Plätze im künftigen Anspruch machen zu können, und daß es ihm in letzter Linie nicht zustehe, die Sitze zu seiner Rechten und Linken zu vergeben, sondern daß sie denen zufallen, denen sie bereitet sind; also vielleicht gar keinem der Jünger (Mk 10⁴⁰). Hier ist also das Wissen und Wollen Jesu wieder durch das Prädestinarianische, das mit der Eschatologie verbunden ist, durchkreuzt und beschränkt.

Ganz falsch ist es aber, wenn die moderne Theologie vom Dienen als von der „neuen Sittlichkeit des Gottesreiches“ redet. Es gibt für Jesus keine Sittlichkeit des Gottesreiches; denn im Gottesreich sind alle natürlichen Zustände, auch die geschlechtlichen Unterschiede (Mk 12²⁵) aufgehoben; Versuchung und Sünde existieren nicht mehr. Alles ist „Herrschen“, ein abgestuftes Herrschen — Jesus redet auch von „Kleinsten im Himmelreich“ — je nachdem es dem Einzelnen von Ewigkeit her bestimmt ist und er sich durch Erniedrigung und Verzicht auf das Herrschen im irdischen Aeon zum kommenden Herrschen bewährt hat. Das höhere Herrschen aber setzt Erprobung in Verfolgung und Leiden voraus. Darum fragt Jesus die Zebedaïden, ob sie,

um zu seiner Rechten und Linken zu sitzen, sich stark genug fühlen, auch seinen Kelch zu trinken und mit seiner Taufe getauft zu werden (Mt 10 38). Dienen, Sicherniedrigen, Verfolgung und Tod auf sich nehmen gehören ebenfogut zur „Interimsethik“, wie die Buße. Sie find nur eine höhere Form derselben.

Intensive eschatologische Erwartung ist also ohne die Idee der Verwandlung überhaupt nicht denkbar. Die Auferstehung ist nur ein Spezialfall der Verwandlung, die Form, in der der neue Zustand sich an den schon Gestorbenen verwirklicht. Auferstehung, Verwandlung und Parusie des Menschensohnes gehören zusammen und folgen in einem von sich aus ablaufenden Akt aufeinander. Es ist also ganz gleichgültig, ob ein Mensch vor der Parusie noch schnell sein Leben verliert, um sein „Leben zu finden“, wenn es ihm also gesetzt ist; das bedeutet nur, daß er mit den Toten statt mit den Lebenden verwandelt werden wird.

Welches Schicksal war dem künftigen Menschensohn in der messianischen Drangsal beschieden? Es scheint, daß ihm bestimmt war, mit verfolgt zu werden und mit zu leiden. Er redet davon, daß die, die gerettet werden wollen, ihr Kreuz nehmen und ihm nachfolgen müssen (Mt 10 38), daß man sein Leben um seinetwillen zu verlieren gewillt sein muß, und daß er nur die, welche in diesen furchtbaren Zeiten sich zu ihm bekennen, vor seinem himmlischen Vater anerkennen wird (Mt 10 32). Nicht anders hatte er schon in der letzten Seligpreisung der Bergpredigt diejenigen gepriesen, die um seinetwillen geschmäht und verfolgt würden (Mt 5 11 und 12). Als der, welcher herrschen wird, muß er am tiefsten erniedigt werden. Dann ist die Gefahr, daß die Seinen an ihm irre werden. Darum sein letztes Wort an den Täufer gerade in der Aussendungszeit: Selig, wer sich nicht an mir ärgert (Mt 11 6).

Wenn er die andern mit dem Gedanken vertraut macht, daß sie in der Drangsal auch ihr Leben verlieren können, wird diese Möglichkeit für ihn in noch höherem Maße bestanden haben. Vielleicht steckt in dem rätselhaften Wort vom Fasten, das die Jünger beobachten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen wird (Mt 2 20), ein Hinweis auf das, was Jesus erwartet. Dann würde in seinem Messianitätsbewußtsein von Anfang an Leiden, Tod und Auferstehung mitgesetzt sein. So viel aber ist sicher, daß der Leidensgedanke zur Zeit der Aussendung zum Geheimnis des Reiches Gottes und zum Messianitätsgeheimnis Jesu gehört, und zwar so, daß Jesus und alle Erwählten im *πειρασμός* unter die im Todeskampf sich aufbäumende sündige Weltmacht erniedrigt werden müssen; wenn es Gottes Wille

ist, bis zum Tod. Für ihn war es ebenso indifferent wie für die andern, ob er als ein Verwandelter oder als ein Gestorbener und Auferstandener die Parusie erlebte.

Wie konnte das Selbstbewußtsein Jesu verborgen bleiben? Zwar die Wunder hatten mit der Messianität Jesu nichts zu tun, da niemand den Herrn des Reiches als einen irdischen Wundertäter und noch in der natürlichen Weltzeit erwartete. Im Gegenteil: es wäre das größte Wunder gewesen, wenn jemand in einem menschlichen Wundertäter den Messias recognosziert hätte. Selbst die verräterischen Rufe der Dämonischen konnten das Volk nicht zu dahingehenden Vermutungen bringen. Sie vermochten seine Würde nicht einmal den Jüngern offenbar zu machen.

Tatsächlich aber blizt überall aus Jesu Reden und Tun das messianische Selbstbewußtsein heraus. Man kann geradezu von den Taten seines messianischen Selbstbewußtseins reden.

Die Seligpreisungen, überhaupt die ganze Bergpredigt mit ihrem überall gewaltig durchbrechenden Ich, sind eine Manifestation der Würde, die er sich zulegt. Hat sich denn das Volk über dieses Ich keine Gedanken gemacht?

Was bedeutete es, wenn er am Schluß dieser Rede solche erwähnt, die sich am Gerichtstage auf ihn als den „Herrn“ berufen werden, auf alles was sie in seinem Namen getan haben, und doch der Verwerfung anheimfallen müssen, weil er sie nicht anerkennen wird (Mt 7^{21—23})?

Was hatte es zu besagen, daß er gleich zu Anfang diejenigen pries, die um seinetwillen verfolgt und geschmäht wurden (Mt 5¹¹ und 12)?

Aus welcher Vollmacht heraus vergab er Sünden (Mt 2⁵ ff.)?

Vergleichen Aeußerungen hatte der Täufer nicht getan.

In der Aussendungsrede tritt Jesu Ich noch stärker hervor. Er verlangt, daß sich die Menschen in den kommenden Ereignissen zu ihm bekennen, daß sie ihn mehr lieben als Vater und Mutter, ihm mit dem Kreuz nachfolgen und in den Tod gehen, da er nur für diese vor „seinem himmlischen Vater“ eintreten könne (Mt 10³² ff.). Zugabe, daß der Ausdruck „mein himmlischer Vater“ für die hörenden Jünger kein Rätsel bot, da er sie beten gelehrt hatte „Unser Vater in dem Himmel“¹⁾, wer aber war derjenige, dessen Ja oder Nein bei Gott über das Schicksal der Menschen beim Gericht entschied?

¹⁾ Jesus hat nicht gelehrt, daß alle Menschen Gotteskinder sind. Diese Gnade kommt nur den Erwählten zu. Sie wird auch erst im kommenden Reiche real. Als irdische Menschen sind sie es noch nicht, ebensowenig wie er bereits der Messias

Auch die Erwählung der zwölf Jünger ist eine messianische Tat Jesu. Sie sind nicht seine Lehrgehilfen. Auch hat er sie nicht dazu ausgebildet, daß sie nach seinem Tode sein Werk fortführen sollen. Schon darin, daß er ihrer zwölf bestellt, wird offenbar, daß es sich um eine dogmatische Idee handelt. Er sondert sie aus, als die, die bestimmt sind, im großen Augenblick als die Auser der Ereignisse aufzutreten und nachher die Beisitzer beim messianischen Gericht zu sein. Sie empfangen die Verheißung, daß sie auf zwölf Thronen sitzen und Recht sprechen werden (Mt 19 28). Auf ihre zukünftige Rolle bezieht sich auch die Vollmacht des Bindens und Lösend, die zuerst dem Petrus persönlich (Mt 16 19) und nachher allen Zwölfen (Mt 18 18) zugesprochen wird. Schon das Urteil, das sie jetzt aussprechen, ist für das kommende Gericht verbindlich, wie die Stadt, die sie durch Abschütteln des Staubes von den Füßen „gezeichnet“ haben, am Tage des Gerichts schlimmer daran ist als das Land von Sodom und Gomorrha (Mt 10 14 und 15).

Mit Unrecht bezweifelt man die Geschichtlichkeit des Wortes: „Du bist Petrus und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht übermächtigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 16 18 und 19). Niemand hat noch nachweisen können, wieso es aus der Absicht, petrinische oder römische Ansprüche in das Evangelium zurückzutragen, entstanden sein könne. Es hat überhaupt mit der empirischen Kirche nichts zu tun und bedeutet nicht, daß Petrus in der „Gemeinde“ entscheiden soll, was als erlaubt und nicht erlaubt zu gelten habe . . . da Jesus eine solche nach seinem Tode nicht voraussetzt. Auch das mythologische Material aus dem Mithrasdienst und den babylonischen Kulte reicht zur Erklärung nicht aus. Das Wort geht auf die einzigartige Machtvollkommenheit, die dem Jünger in den alsbald erwarteten Tagen des Gerichts und der Uebernahme der Herrschaft durch den Menschensohn zufallen soll, weil er als erster von den Menschen — bei den Dämonischen redeten die „Geister“! — ihn mit seinem Titel begrüßt hat. Die „Kirche“ aber ist die präexistente, die in der Endzeit in die Erscheinung treten soll und mit dem Reiche gleichbedeutend ist.

Zur Beurteilung dieser Stellen muß man die modernen ethischen Maßstäbe beiseite lassen. Es handelt sich um Vollmacht, die Jesus übt und verleiht. Andererseits bedenke man, daß die Zwölfe nach ihm. Insofern aber, als sie zum Reich bestimmt sind und dieses unmittelbar bevorsteht, wird ihre Kindschaft schon in die letzten Erdentage vordatiert.

ihres Meisters Erwartung ihre Stellung durch schwere Verfolgung in der Drangsal erkaufen sollen.

Zu beachten ist ferner, daß die Jünger auf Grund der ihnen zukommenden Bedeutung Menschen, die es nicht ahnen, zur Errettung gesetzt sein können. Wer sie aufnimmt ist begnadet, als hätte er den kommenden Menschensohn selber beherbergt (Mt 10 40); ihr Friedensgruß ist eine reale Kraft für ein Haus (Mt 10 13); wer einen Durstigen auf den „Jüngernamen“ hin mit einem Becher Wassers trinkt, wird nicht um seinen Lohn kommen (Mt 10 42).

Interessant ist, daß die Zwölfe bei der Aussendung noch nichts von der großen Rolle, die sie beim Gerichte spielen werden, mitgeteilt erhalten. Ihre Bestimmung wird ihnen erst eröffnet, nachdem sie die ihres Meisters erfahren haben.

Auch Jesus selber übt die zukünftige Gerichtsbarkeit schon jetzt aus. Er spricht Chorazin, Bethsaida und Kapernaum das Urteil (Mt 11 20—24) und verkündet, daß Jerusalem öde Stätte bleiben wird (Mt 23 37 und 38). Sogar ein Feigenbaum wird von ihm verdammt, an der zukünftigen messianischen Fruchtbarkeit keinen Teil zu haben (Mt 11 12—14)¹⁾.

Von diesen merkwürdigen und weitgehenden Aussprüchen Jesu hat das Volk nur zum geringsten Teil Kenntnis gehabt. Vor der Aussendung war er damit sehr zurückhaltend; überdies sprach er das meiste davon nur den Jüngern gegenüber aus. Was in die Öffentlichkeit kam, ließ die Tragweite der dahinter stehenden Gedanken nicht erkennen. Vollends reichte es nicht dazu aus, die Hörer auf den Gedanken zu bringen, daß Jesus irgendwie mit dem erwarteten Messias eins sein könne. Darum rieten die einen auf einen Propheten, andere auf Elias, andere auf den auferstandenen Täufer, wie aus der Antwort der Jünger zu Cäsarea Philippi deutlich hervorgeht (Mt 8 28)²⁾.

¹⁾ Zur Bedeutung des Wortes über Jerusalem und über den Feigenbaum siehe S. 310—311.

²⁾ Daß man Jesum für den auferstandenen Täufer halten konnte, beweist, wie kurz die vor den Tod des Täufers fallende Zeit seiner Wirksamkeit gewesen sein muß. Bekannt wurde er erst nach der Aussendung der Jünger, wie auch die Anfrage des Gefangenen erkennen läßt; Herodes erfuhr von ihm erst nach dem Tode des Täufers. Hätte er vorher etwas von ihm gewußt, wäre es ihm unmöglich gewesen, ihn plötzlich mit dem auferstandenen Täufer zu identifizieren (Mt 6 16). Diese allerelementarste Ueberlegung fehlt in allen Berechnungen der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Wie chaotisch muß der Verlauf der Ereignisse und wie merkwürdig die Ideenwelt jener Tage gewesen sein, daß Jesus von den Galiläern als der eben gestorbene und wiederauferstandene Täufer angesehen werden konnte! Oder sollte diese merkwürdige Angabe etwa auch auf Kosten der „paulinischen Beeinflussung“ des Markus oder gar der „Gemeindetheologie“ zu setzen sein?

Der Messias war eben eine übernatürliche, am Ende der Tage offenbar werdende Persönlichkeit, die man vorher auf Erden gar nicht erwartete.

Hier tut sich eine Schwierigkeit auf. Wie konnte Jesus für das Volk der Elias sein? Sah es nicht den Täufer dafür an? Mit nichten! Jesus ist der erste und einzige, welcher ihm diese Würde zuerkennt. Und zwar verkündet er es dem Volke als etwas Geheimnisvoll-Unbegreifliches: „Wenn ihr's fassen mögt, er selbst ist der Elias, der kommen soll. Wer Ohren hat, der höre“ (Mt 11 14 und 15). Indem er ihnen diese Eröffnung macht, gibt er ihnen ein Stück übernatürliches Wissen, etwas vom Geheimnis des Reiches Gottes preis. Darum dasselbe Merkwort wie bei den Geheimnisgleichnissen des Reiches Gottes (Mt 4 9).

Die Jünger waren bei der Beantwortung der Anfrage des Täufers nicht zugegen und erfuhren also nicht, wer er war. Als Jesus einige Zeit später den drei Intimen beim Abstieg vom Verklärungsborg die Auferstehung des Menschensohnes in Aussicht stellt, kommen sie ihm mit Bedenken über die Totenauferstehung, wie denn dies möglich sei, da ja den Pharisäern und Schriftgelehrten zufolge Elias zuvor kommen müsse. Hierauf eröffnet ihnen Jesus, daß der Prediger, den Herodes hatte hinrichten lassen, der Elias gewesen sei (Mt 9 11—13).

Warum galt der Täufer dem Volke nicht als der Elias? Zunächst einmal, weil er sich selbst nicht als solchen bezeichnet hatte. Sodann aber fehlten ihm die Wunder! Er war nur ein natürlicher Mensch, ohne überirdischen Kräfte, nur ein Prophet. Drittens aber, und das war das Entscheidende, hatte er das Kommen des Elias erst in Aussicht gestellt. Der Kommen-Sollende, den er verkündigte, war nicht der Messias, sondern der Elias.

Er beschreibt ihn nicht als eine überirdische Persönlichkeit, nicht als Richter, nicht als einen, der mit der Enthüllung der himmlischen Welt offenbar wird, sondern als einen, dessen Wirken dem seinen entspricht. Der Kommen-Sollende ist viel erhabener als sein Verkündiger und dennoch ihm ähnlich. Er tauft, aber mit dem heiligen Geiste. Seit wann tauft der Messias? Eine solche Tätigkeit wird ihm im Spätjudentum und auch im Talmud niemals beigelegt.

Vor dem Endgericht — das entnahm man aus Joel — sollte die große Geistesausgießung statthaben; vor dem Endgericht, so lehrte Maleachi, sollte Elias kommen. Eher stand die Offenbarung des Menschensohnes nicht zu erwarten. Man harrete daher nicht auf den Messias, sondern

auf den Elias und die Geistesausgießung¹⁾. Der Täufer bringt in seiner Verkündigung beides zusammen und verheißt den Großen, der da kommt und mit „dem heiligen Geiste tauft“, d. h. die Geistesausgießung bringt. Seine eigene Bußpredigt soll nur bewirken, daß jener eine Gemeinschaft vorfindet, die sich geheiligt hat, den Geist zu empfangen.

Als er im Gefängnis von dem, der große Zeichen tat, hörte, wollte er Gewißheit haben, ob dieser der „Kommen-Sollende“ wäre. Faßt man die Anfrage als messianische Anfrage, so wird die ganze Erzählung sinnlos und wirft die Theorie vom Messianitätsgeheimnis um, da dann doch einer von sich aus um die Würde, die Jesus sich beilegte, gewußt hätte, aller der Geschmacklosigkeiten nicht zu gedenken, die dazu nötig waren, um hier den irre gewordenen und zweifelnden Täufer reden zu lassen. Auch die Pointe der Rede Jesu geht mit der falschen Fassung der Frage verloren, denn es wird nun nicht klar, wieso er dem Volke nachher sagt: „Wenn ihr's zu fassen vermögt: er selbst ist der Elias.“ Diese Aufklärung setzt voraus, daß Jesus und das Volk, das die Anfrage mit vernahm, sie zusammen auf das einzig Natürliche, auf die Eliawürde Jesu gedeutet hatten.

Daß schon der erste Evangelist die Episode mit messianischer Einleitung versteht, indem er anhebt: „Johannes aber, da er im Gefängnis die Werke Christi hörte“, ändert an den Tatsachen des Textes nichts. Der Fortgang widerspricht eben der Einleitung.

Nur so erklärt sich auch die ausweichende Antwort Jesu, in der die Exegese von jeher besondere Finessen entdeckte, ohne jemals begreiflich machen zu können, warum der Herr nicht einfach den Bescheid sandte: „Ja, ich bin's“, wozu er nach der modernen Theologie noch hätte hinzufügen müssen: „Aber ein anderer Messias, als ihr ihn erwartet.“

Der Täufer hatte ihn in eine unmögliche Lage gebracht. Er konnte ihm doch nicht antworten, er sei Elias, wenn er sich für den Messias hielt; andererseits konnte und wollte er ihm, und besonders den Boten und dem horchenden Volk, sein Messiasgeheimnis nicht preisgeben. Darum sendet er diesen dunklen Bescheid, der nur eine Bestätigung der vernommenen Taten enthält und am Schluß eine Mahnung, es komme was wolle, sich nicht an ihm zu ärgern. Daraus sollte der Täufer entnehmen, was er vermochte.

Es hatte ja auch gar keine Bedeutung, wie er den Bescheid ver-

¹⁾ Das hatte schon Golani richtig bemerkt. Nachher ging aber diese Erkenntnis für die Theologie wieder verloren, weil man historisch nichts damit anzufangen mußte.

stand. Die Zeit war schon viel weiter vorgeschritten als man annahm, und der Hammer am Schlagwerk der Weltuhr hob schon zum letzten Stundenschlag aus. Nur das eine mußte er wissen: Nicht irre werden, es komme was wolle.

Indem Jesus dem Volk die wahre Würde des Täuflers offenbarte, enthüllte er fast das ganze Geheimnis des Reiches Gottes und beinahe sein Messianitätsgeheimnis vor ihnen. Denn wie weit war es bereits mit dem Kommen des Reiches Gottes, wenn der Elias schon da war? Und wenn jener der Elias war, wer war dann er selber? Auf diese Frage hätte es, da zwei große Propheten für die Tage vor der Endzeit nicht vorgesehen waren, nur eine Antwort gegeben: der Messias. Andererseits waren Frage und Antwort unmöglich, weil der Messias als eine übernatürliche Persönlichkeit erwartet wurde. Die Würdigungsrede über den Täufer ist, historisch betrachtet, dem Inhalt nach identisch mit der Weissagung von der bevorstehenden Parusie des Menschensohnes in der Aussendungsrede. Denn auf den Elias mußten unmittelbar das Gericht und die anderen Endereignisse folgen. Jetzt versteht man auch, warum Jesus in der Aussendungsrede bei der Aufzählung der Ereignisse der Endzeit das Kommen des Elias nicht erwähnt.

Zugleich erkennt man hier, wie bei Jesus die messianische Dogmatik in die Geschichte hineinragt und das Historische der Ereignisse einfach aufhebt. Der Täufer hatte sich selbst nicht für den Elias gehalten; das Volk hatte nicht daran gedacht, ihm diese Würde zuzuerkennen; das Signalement des Elias paßte in keiner Weise auf ihn, da er von dem, was jener ausrichten sollte, nichts getan hatte: und dennoch erkennt Jesus ihm diese Würde zu, eben weil er seine Offenbarung als Menschensohn erwartet und der Elias zuvor dagewesen sein muß. Und als der Täufer gar gestorben war, sagt er den Jüngern dennoch, daß in diesem der Elias gekommen, obwohl der Tod dieser Persönlichkeit in der eschatologischen Dogmatik nicht vorgesehen und tatsächlich undenkbar war. Aber Jesus mußte eben das eschatologische Geschehen in die Ereignisse hineinzerren und hineinpressen ¹⁾.

So erweitert sich der Begriff des „Dogmatischen“ in ungeahnter Weise. Auch das bisher scheinbar Natürliche wird, näher besehen,

¹⁾ Jesus behauptet sogar, daß über den Elias geschrieben stehe, was die Menschen mit dem Täufer getan haben (Mt 9 13). Es bleibt unerfindlich, welche Stelle er gemeint haben kann. Daß er derartiges in einer für uns verlorenen Apokalypse gelesen habe, ist auch nicht anzunehmen. Es ist unmöglich, daß der wiederkommende Elias jemals als leidende Figur vorgestellt wurde.

dogmatisch. Der Täufer wird zum Elias nur durch die Tat des messianischen Selbstbewußtseins Jesu.

Kurze Zeit darauf, gleich nach der Rückkehr der Jünger, redet und handelt er wieder öffentlich vor ihren Augen aus dem Gedanken des Geheimnisses des Reiches Gottes und seiner Messianität heraus. Das Volk hatte ihn verfolgt; am einsamen Gestade des Sees umlagerten sie ihn und er „lehrte sie viel“ (Mk 6 30—34). Der Tag neigte sich dem Ende entgegen; sie aber hielten bei ihm aus, ohne sich um Speise zu kümmern. Am Abend, ehe er sie entließ, speiste er sie.

Schon Weisse hat immer darauf hingewiesen, daß in der wunderbaren Speisung eines der größten historischen Probleme stecke, insofern als diese Erzählung, gerade wie die Verklärung, in einem festgefügtten geschichtlichen Zusammenhang steht und darum gebieterisch Erklärung verlangt.

Wie erhält man das Historische daran? Nicht indem man das Wunderbare natürlich zu erklären sucht und die Menschen auf das Geheiß Jesu die versteckt gehaltenen Proviantkörbe hervorholen läßt. Dadurch wird eine im Bericht keineswegs angedeutete, von ihm im Gegenteil ausgeschlossene Tatsache zur Ueberlieferung hinzugefügt.

Historisch ist daran alles, nur nicht die Schlußbemerkung, daß sie alle satt wurden. Jesus ließ die Speise, die er und die Jünger bei sich hatten, unter das Volk verteilen, also daß jeder ein Stücklein bekam, nachdem er zuvor eine Danksgiving darüber gesprochen. Die Bedeutung liegt in der Danksgiving und in der Tatsache, daß sie von ihm geweihte Speise empfangen. Weil er der kommende Messias ist, wird dieses Mahl, ohne daß sie es wissen, zum Antityp des messianischen Mahles. Mit dem Stücklein Brot, das er ihnen durch die Jünger austeilen läßt, weiht er sie zu Teilnehmern am kommenden messianischen Mahle und gibt ihnen die Garantie, daß sie, die in seiner Verborgenheit ihm Tischgenossen waren, es auch in seiner Herrlichkeit sein werden.

In der Danksgiving hat er wohl nicht allein für die Speise gedankt, sondern für das kommende Reich und alle seine Güter. Sie ist als das Gegenstück zum Herrengebet aufzufassen, wo er die Bitte um das tägliche Brot so merkwürdig mitten in die dem Reich und der Vergebung vom *παραπομπός* geltenden hineinstellt ¹⁾.

¹⁾ Wenn wir wüßten, was Jesus gesprochen, als er bei diesem und dem am Abend vor seinem Tod gefeierten Mahle „dankte“, und dazu noch erfahren, worüber er das Volk am See so eingehend belehrte (Mk 6 34), so wären manche Rätsel gelöst.

Die Speisung war mehr als ein Liebes- und Gemeinschaftsmahl. Sie war von Jesu Standpunkt aus ein Sakrament der Errettung.

Wir machen uns immer nicht genug klar, daß in einer das Gericht und die Herrlichkeit in unmittelbarer Nähe erwartenden Zeit ein Gedanke ungeheure Bedeutung gewinnen mußte: wie man sich nämlich jetzt schon eine Gewähr verschaffen könne, unversehrt durchs Gericht hindurchzugehen, in das Reich hinübergerettet zu werden, auf die kommenden Ereignisse hin zur Bewahrung gezeichnet und versiegelt zu werden, gleichwie dem auserwählten Volk in Aegypten von Gott ein Zeichen offenbart worden war, durch das es sich zum Verschontwerden hatte kenntlich machen können.

Der Gedanke der Zeichnung und Versiegelung geht durch die ganze apokalyptische Literatur hindurch. Er findet sich bei Ezechiel, im neunten Kapitel. Dort trifft Gott die Vorbereitungen zum Gericht. Die Heimsuchung der Stadt naht. Aber vorerst ruft der Herr den, „der in Linnen gekleidet ist und das Schreibzeug an seiner Seite hat“, und spricht zu ihm: „Gehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem hindurch und mache ein Zeichen mitten auf die Stirne der Mannen, die da seufzen und jammern über alle die Greuel, die in ihr verübt werden.“ Dann erst gibt er dem mit dem Gericht Beauftragten den Befehl zu beginnen, fügt aber hinzu: „Einen jeden, der das Zeichen trägt, laß unberührt!“

Im fünfzehnten Kapitel des Psalters Salomos, der letzten eschatologischen Schrift vor der Täuferbewegung, wird in der Gerichtsschilderung ausdrücklich bemerkt, „daß die Frommen Gottes Zeichen an sich tragen, das sie rettet“.

In der paulinischen Theologie ragt der Gedanke des Gezeichnetwerdens zur Errettung machtvoll hervor. Der Apostel ist sich bewußt, die Malzeichen Jesu (Gal 6 17) und das „Sterben“ Jesu (II Kor 4 10) an seinem eigenen Leibe umherzutragen. Dieses Zeichen empfängt man in der Taufe, sofern sie eine Taufe auf Christi Tod ist; dort wird man gewissermaßen real mit ihm begraben und wandelt nunmehr auf Erden als einer, der schon hienieden der Auferstehungsmenschheit angehört (Röm 6 1 ff.). Die Taufe ist die Versiegelung und die Geistesbegabung, das Unterpfand auf das Kommende (II Kor 1 22; Eph 1 13 und 14, 4 30).

Diese Auffassung von der Taufe als „Errettung“ auf das Kommende beherrscht die ganze alte Theologie. Ihre Predigt läßt sich eigentlich in die Worte zusammenfassen: „die Taufe heilig und unverfehrt halten“.

Im Hirten des Hermas müssen auch die Geister der Vorzeit, da-

mit sie „den Namen Gottes an sich tragen“, das „Siegel, welches das Wasser ist“, empfangen. Darum wird der Turm über dem Wasser gebaut und die Steine, die aus der Tiefe heraufgeholt werden, durchs Wasser hindurchgewälzt (Bis 3 und Sim 9¹⁶).

In der Offenbarung Johannis steht der Gedanke der Versiegelung sichtbarlich im Vordergrund der Betrachtung. Die Heuschrecken bekommen Macht, alle diejenigen zu quälen, welche das Siegel Gottes nicht auf der Stirne tragen (Apok 9⁴ und 5). Das Tier aber (Apok 13¹⁶ ff.) bringt die Menschen dazu, daß sie seinen Stempel tragen; nur die, welche ihn nicht annahmen, werden mit Christo herrschen (Apok 20⁴). Die erwählten Hundertvierundvierzigtausend aber tragen den Namen Gottes und den Namen des Lammes auf ihrer Stirn (Apok 14¹).

Die „Heilsgewißheit“ in der Zeit eschatologischer Erwartung verlangte geradezu nach einer Sicherheit für die Zukunft, deren man schon jetzt teilhaftig werden könnte. Dazu stimmte der prädestinatio-nische Erwählungsgedanke. Wenn wir die Versiegelung auf die Errettung zuletzt im Psalter Salomos und dann wieder in derselben Bedeutung bei Paulus, in der Apokalypse Johannes bis herab zum Hirten des Hermas finden, so ist von vornherein anzunehmen, daß diese Vorstellung in der intensiven Eschatologie des Täufers und Jesu auch in irgend einer Form vorhanden gewesen sein muß.

Und wirklich beherrscht sie die eschatologische Verkündigung des Täufers. Dieser predigt nicht nur die Nähe des Reiches und der Buße, sondern vollzieht zugleich einen Akt, dem er eine Bedeutung auf die Sündenvergebung und die Geistesausgießung gibt. Es ist falsch, die Wassertaufe als ein „symbolisches Handeln“ im modernen Sinn zu betrachten, als habe der Täufer Spott auf seine eigene Ware geboten und gesagt: Ich taufe nur mit Wasser, aber der andere kann mit heiligem Geiste taufen. Er vergleicht die beiden Taufen nicht, sondern setzt sie in Beziehung zueinander. Wer von ihm jetzt getauft ist, hat die Gewißheit, daß er der Geistesausgießung, die vor dem Gericht kommt, teilhaftig wird und nachher als einer, der mit dem Zeichen der Buße gezeichnet ist, Sündenvergebung empfängt. Dieser Erlass der Schuld ist proleptisch, auf das Gericht hin. Der Täufer selbst vergab die Sünden nicht¹⁾. Wie hätte man denn sonst einen solchen

¹⁾ Daß die Taufe ihrem Wesen nach ein Akt war, der Anspruch auf etwas Zukünftiges gab, ersieht man auch daraus, daß Jesus von seinem Leiden und Sterben als von seiner besonderen Taufe redet und die Zebaiden fragt, ob sie, um rechts und links von ihm zu sitzen, gewillt wären, sich auch mit dieser Taufe taufen zu lassen (Mk 10^{37—39}). Hätte die Johannestaufe keine reale sakra-

Anstoß daran nehmen können, daß Jesus für sich das Recht der Sündenvergebung für die Gegenwart in Anspruch nahm (Mt 27—10)?

Die vom Täufer geübte Waschung war also ein eschatologisches Sakrament auf die Geistesausgießung und das Gericht hin, eine Veranstaltung, welche „errettete“. Darum sein Zorn, als er Pharisäer und Sadduzäer sich dazu herandrängen sieht. „Ihr Otterngezüchte, wer hat euch gewiesen, daß ihr dem kommenden Zorn entgeht? So tut nun rechtschaffene Früchte der Buße“ (Mt 3 7 und 8). Sie werden eben durch die Uebernahme der Taufe vom Gericht errettet.

Als eine Waschung zur Errettung ist sie eine himmlische Veranstaltung, ein geoffenbartes Gnadenmittel. Darum werden die Schriftgelehrten zu Jerusalem durch die Frage Jesu, ob die Taufe Johannis vom Himmel oder von den Menschen sei, vor eine unangenehme Alternative gestellt (Mt 11 80).

Die Vollmacht Jesu geht noch weiter als die des Vorläufers. Die Errettung, die am Jordan durch die heilige Waschung mitgeteilt wird, wird in Galiläa durch die Beziehung, die die Menschen zum unerkannten, zukünftigen Messias eingehen, verliehen. Wer ihn bekennt und in der Verfolgung nicht verleugnet, wird beim Gericht gerechtfertigt. Er seinerseits gibt denen, die sich um ihn scharen, ein Anrecht auf das messianische Mahl, indem er ihnen Speise austeilt; nur daß sie eben nicht wissen, was mit ihnen geschieht und er ihnen das Rätsel nicht lösen kann. Das Abendmahl am See Genesareth war ein geheimes eschatologisches Sakrament. Weder die Jünger noch das Volk verstanden, was vorging, da sie nicht wußten, wer der war, der sie zu seinen Gästen gemacht hatte¹⁾.

Dieses unverstandene Mahl wurde in der Ueberlieferung zum Wunder umgebildet. Es kann sein, daß Anspielungen auf die Wunder des messianischen Mahles, die vielleicht in der „Danksagung“ vorkamen, zu dieser Umgestaltung etwas beigetragen haben. Auch die fieberhafte eschatologische Spannung, die damals alle beherrschte, ist in Betracht zu ziehen. Glaubten doch die Jünger an demselben Abend, als sie Jesum, der am Gestade entlang gewandelt war, ins Schiff nehmen sollten, um ihn nach Bethsaida überzusetzen, daß er ihnen auf den Wellen des Wassers entgegenkomme. Der Anlaß zum Wunderhaften in diesen Berichten war mit dem Unbegreiflichen, das die Menschen der Umgebung Jesu damals erlebten und erwarteten, gegeben²⁾.

mentale Bedeutung gehabt, so wäre unbegreiflich, wie Jesus zu dieser übertragenden Redeweise kam.

¹⁾ Ueber das messianische Mahl in der spätjüdischen Vorstellung siehe S. 311.

²⁾ Sehr richtig bemerkt Weiße, daß das Unternehmen des Historikers bei

Das Abendmahl zu Jerusalem hatte dieselbe sakramentale Bedeutung wie das am See. Gegen Ende der Mahlzeit nimmt Jesus unter Danksgiving eine Austeilung vor. Diese hatte mit Sättigung ebenso wenig etwas zu tun, wie die Austeilung an die galiläischen Gläubigen. Die Bedeutung der Feier beruht darauf, daß der Herr persönlich austeilte. Zu Jerusalem aber verstanden sie, was es besagte, und er erklärte es ihnen ausdrücklich, indem er sie darauf hinwies, daß er keinen Trank mehr zu sich nehmen werde, bis er mit ihnen neu vom Gewächs des Weinstocks im Gottesreich trinken würde. Die bei der Austeilung gesprochenen Geheimnisgleichnisse über die Sühnebedeutung seines Todes berühren das Wesen der Austeilungsfeier nicht, sondern sind nur Begleitreden (Mk 14 17—25).

Taufe und Abendmahl existierten von Anfang an als eschatologische Sakramente in der Bewegung, die sich dann als Christentum vom Judentum löst. Das erklärt, wie beide uns gleich bei Paulus und bei der ältesten Theologie als sakramentale Akte, nicht etwa als symbolische Handlungen begegnen und die ganze Dogmatik tatsächlich beherrschen¹⁾. Weil die Dogmengeschichte nicht mit ursprünglich eschatologischen Sakramenten rechnet, muß sie immer annehmen, daß gleich zu Anfang der Entwicklung eine ursprünglich reine, unsakramentale Theologie in die Niederungen magischer Vorstellungen hinuntergestiegen sei. Für diese Theorie kann sie weder Gründe noch Zeugnisse beibringen. Daß nach Jesu Tod Taufe und Abendmahl noch eine Zeitlang als rein „symbolische Handlungen“ gelten, wird durch das Zeugnis Pauli widerlegt, der die sakramentale Auffassung als die urchristliche voraussetzt.

Ueberhaupt läßt sich das Aufkommen der Johannestaufe im Christentum nicht anders erklären als durch die Voraussetzung, daß sie das Sakrament der eschatologischen Gemeinschaft war, eine geoffenbarte Versicherung der „Errettung“, die durch die Messianität Jesu nicht im geringsten alteriert wurde. Wie wäre sonst zu verstehen,

Markus darauf gerichtet sein muß, zu erklären, wie solche „Mythen“ bei einem Berichtstatter Aufnahme finden konnten, der den Begebenheiten noch so verhältnismäßig nahe steht wie unser Markus.

¹⁾ Ueber den Unterschied zwischen den urchristlichen Sakramenten und den „Mysterien“ der orientalisch-griechischen Kulte siehe Albert Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung (1911) S. 152—169. Im zweiten Jahrhundert wurden die Taufe und das Abendmahl hellenisiert. Dieser Prozeß wurde dadurch ermöglicht, daß sie schon an sich Sakramente waren. Es wurde also nur die sich von selbst verwischende eschatologische Bedeutung durch eine den griechischen „Mysterien“ entsprechende Wertung ersetzt. Bei Paulus ist der eschatologische Charakter noch rein ausgeprägt.

daß die Taufe ohne irgend einen Befehl Jesu, ohne daß Jesus jemals getauft hatte, als etwas ganz Selbstverständliches übernommen wurde und eine Beziehung auf die Geistesbegabung erhielt?

Man meine nicht sie dadurch zu erklären, daß man sie als eine analoge Wiederholung der Taufe Jesu, als „Salbung des Messias“ gefaßt, hinstellt. Für diese Theorie gibt es in der alten Theologie keinen einzigen Beleg! Dabei sei auf den Umstand, daß Paulus die Taufe Jesu zur Erklärung des Wesens der christlichen Taufe nie heranzieht, nicht einmal besonders hingewiesen. Und wie sollte die Taufe, wenn sie als eine analoge Wiederholung der Taufe Jesu aufkam, in diesem magisch-sakramentalen Sinn als „Errettung“ aufgefaßt worden sein?

Die doppelte Bedeutung der alten Taufe, durch die sie zugleich mit der Verleihung des Geistes und der Errettung vom Gericht in Verbindung gebracht wird, weist darauf hin, daß sie nichts anderes ist als die eschatologische Waschung des Täuflers. Die beiden Handlungen unterscheiden sich nur darin, daß Wassertaufe und Geistesbegabung in der christlichen Ära nicht nur logisch, sondern auch zeitlich miteinander verbunden sind, insofern als man seit dem Pfingstereignis in der Periode der Geistesausgießung steht. Die beiden beim Täufer zeitlich auseinandergezogenen Stücke des eschatologischen Sakraments — weil er die Geistesausgießung erst in der Zukunft erwartete — sind jetzt, da ein Teil der Eschatologie — eben die Geistestaufe — Gegenwart geworden ist, ineinander geschoben. Darin und in nichts anderem bestand die „Verchristlichung“ der Taufe, die dann Paulus dadurch vollständig machte, daß er die Taufe als ein mystisches Miterleben des Todes und der Auferstehung Jesu erfaßte.

So liefert die konsequente Eschatologie im Leben Jesu der Konstruktion der ältesten Dogmengeschichte den Sakramentsbegriff, den sie bisher als ein nirgends herleitbares X überall konstatieren mußte, ohne eine Auflösungsgleichung dafür zu besitzen. Wenn das Christentum als die Religion der historisch geoffenbarten Mysterien die Geister des Orients und des Griechentums gewinnen konnte, so lag dies darin begründet, daß es schon in seinen Urfängen Sakramentsreligion war.

Auch die Speisung am See gehört also der dogmatischen Geschichte an. Aber niemand erfaßte sie als das, was sie war, eine indirekte Preisgabe des Messianitätsgeheimnisses, wie niemand die Bezeichnung des Täuflers als Elias vonseiten Jesu in ihrer wahren Tragweite begriffen hatte.

Woher weiß nun aber Petrus zu Cäsarea Philippi (Mk 8 27—32) um das Geheimnis seines Meisters? Was er dort ausspricht, ist

keine Erkenntnis, die in ihm aufgedämmert und dann langsam zur Wahrscheinlichkeit und Sicherheit geworden ist.

Das Wesen jenes Auftritts ist in treffender Weise von Brede charakterisiert worden. Die Szene, sagt er, ist an sich bei Markus gerade so übernatürlich zu deuten, wie bei Matthäus. Aber andererseits hat man nicht den Eindruck, daß in dem Bekenntnis ein Verdienst oder eine Erkenntnis des Petrus geschildert werden soll. „Denn Jesus bekundet nach dem Texte keinerlei Freude oder Ueberraschung über das Bekenntnis. Seine ganze Antwort besteht in dem Befehle, über seine Person nicht zu sprechen.“ Keim, den Brede anführt, hatte von der Markusdarstellung einen ähnlichen Eindruck gehabt und gemeint, Jesus habe das Bekenntnis Petri geradezu als etwas Unzeitgemäßes empfunden.

Wie erklärt sich dies alles: das übernatürliche Wissen Petri und das Verhalten Jesu auf die Eröffnung hin?

Es dürfte sich verlohnen, die Erzählung von der Verklärung (Mk 9 2—13) und die Szene zu Cäsarea Philippi nebeneinander zu halten, da dort den drei Intimen die Gottessohnschaft Jesu „noch einmal“, und zwar auf übernatürliche Weise durch eine himmlische Stimme geoffenbart wird. Nur ist charakteristisch, daß die Darstellung des Markus nicht voraussetzen scheint, daß die Intimen etwas erfahren, was sie schon wissen. Am Anfang der „Verwandlung“ Jesu redet ihn Petrus noch einfach mit „Rabbi“ an (Mk 9 5). Und was für einen Sinn hat es, wenn der Herr ihnen beim Abstieg verbietet, irgend einem Menschen von dem, was sie gesehen haben, zu reden, bis zur Auferstehung des Menschensohnes? Damit sind ja auch die andern Jünger, die um das Geheimnis wissen, ausgeschlossen. Warum sollen sie aber von der himmlischen Bestätigung dessen, was ihnen Petrus zu Cäsarea Philippi eröffnet und Jesus „eingestanden“ hatte, nichts erfahren?

Was hat die Verklärungsszene mit der Totenauferstehung zu schaffen? Warum machen die Jünger sich plötzlich Gedanken nicht über das, was sie erlebt haben und nicht darüber, daß der Menschensohn von den Toten auferstehen soll, sondern einzig über die Unmöglichkeit der Totenauferstehung überhaupt vor dem Eintreffen des Elias? Diejenigen, die in der Verklärung immer noch rückwärts projizierte „paulinische Theologie“ erkennen wollen, werden sich über die charakteristischen Merkmale und Schwierigkeiten der Darstellung nicht klar. Das Problem liegt in dem Gespräch beim Abstieg. Gegen die Messianität Jesu, gegen seine Totenauferstehung haben sie nur einen Einwand: Elias war noch nicht da!

Hier erkennt man zunächst die Tragweite jener den Jüngern unbe-

kannten Eröffnung an das Volk, in der Jesus es als ein Geheimnis ausgesprochen hatte, daß der Täufer der Elias sei. Nach dem Stande der eschatologischen Erwartung konnte keiner in dem Täufer den Elias erkennen, der nicht um die Messianität Jesu wußte. Es konnte aber auch keiner an die Messianität und „Auferstehung“, d. h. an die Parusie Jesu glauben, ohne den Elias als irgendwie schon gekommen vorauszusetzen. Darum war dieses das elementare Bedenken der Jünger, der Anstoß, den Jesus heben mußte, indem er ihnen in betreff des Täufers kund tut, was er dem Volk bereits eröffnet hat.

Zugleich wird hier zum Ueberfluß noch einmal ersichtlich, daß die Erwartung damals in erster Linie auf den Elias ausging¹⁾. Da nun die ganze eschatologische Bewegung durch die Predigt des Täufers hervorgerufen war, ist der natürliche Schluß der, daß dieser in dem „kommen sollenden“ Geistestäufer nicht den Messias sondern den Elias gepredigt hat.

Wenn das Fehlen der Erscheinung des Elias das elementare Bedenken gegen die Messianität Jesu und alles, was damit zusammenhing, war, warum fällt es den drei Intimen, und zwar allen dreien zugleich, erst jetzt und nicht schon zu Cäsarea Philippi ein?²⁾ Wie konnte Petrus dort als Offenbarer aufgetreten sein und hier noch mit den andern an einem elementaren Anstoß gegen seine eigene Eröffnung laborieren?

Aus inneren Gründen ist also anzunehmen, daß die „Verklärung“ in Wirklichkeit eine Offenbarung der Messianität Jesu bedeutete und der Szene zu Cäsarea zeitlich voranging statt auf sie zu folgen.

Man beachte den Zusammenhang, in welchem sie in der überlieferten Textfolge steht! Sie gehört zu dem unerklärlichen Stück Mt 8³⁴—9³⁰, in welchem die gläubige Volksmenge plötzlich neben dem im heidnischen Land weilenden Herrn auftaucht, um nachher, wo er nach Galiläa aufbricht, ebenso rätselhaft wieder zu verschwinden, statt ihn nach der Heimat zu geleiten.

In diesem Abschnitt weist alles auf die Situation nach der Rückkehr der Jünger von der Aussendung. Jesus ist vom Volk umlagert und hat das Bedürfnis, mit seiner nächsten Umgebung allein zu sein. Die Jünger üben die Heilkraft aus, die er ihnen bei der Aussendung verliehen und müssen konstatieren, daß sie nicht in allen Fällen ausreicht (Mt 9¹⁴—29). Die berichteten Ereignisse spielen also in Galiläa, ob westlich oder östlich der Jordanmündung ist nicht zu entscheiden.

¹⁾ Man beachte auch, daß das „Eli, Eli“ Jesu am Kreuz alsbald auf den Elias gedeutet wird (Mt 15³⁵).

²⁾ Aus diesem Bedenken ersieht man zugleich, wie ganz unmöglich es war, daß jemand von selbst „langsam zur Erkenntnis der Messianität Jesu kam“.

Wie konnte aber diese Geschichte aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgenommen und nach Cäsarea Philippi versetzt werden, wo sie aus äußeren und inneren Gründen unmöglich ist? In der Berichterstattung des Markus über die Ereignisse nach der Aussendung ist eine merkwürdige Unordnung zu beobachten. Wir haben zwei Speisungsberichte mit nachfolgender Seefahrt (Mk 6^{31—52} = Mk 8^{1—22}), zwei Erzählungen vom Aufbruch Jesu nach dem Norden mit dem einzigen Motiv, allein und unerkannt zu sein. Das erste Mal, nach der Diskussion über das Händewaschen, geht die Reise in die Gegend von Tyrus (Mk 7^{24—30}), das zweite Mal, nach der Zeichenforderung, in das Gebiet von Cäsarea Philippi (Mk 8²⁷). Der Streit über das Händewaschen spielt in einer Ortschaft der Ebene Genesareth (Mk 6^{53 ff.}); als Ort der Zeichenforderung wird Dalmanutha genannt (Mk 8^{10 ff.}), das wohl ebenfalls auf dem Westufer zu suchen ist.

Das natürlichste ist, die Speisungen und die Reisen nach dem Norden beidemale als identisch zu setzen. In dem Stück Mk 6^{31—9³⁰} liegt also ein Ineinander von zwei über dieselbe Zeit berichtenden Erzählungskreisen vor.

Die verbindenden Nöthe der Darstellung erkennt man in Mk 7³¹, wo Jesus vom Norden plötzlich in die Dekapolis versetzt wird, und in dem Wort Mk 8^{14 ff.}, welches auf beide Speisungen Bezug nimmt. Ob der Evangelist selber beide Kreise ineinandergearbeitet hat, oder ob er sie schon vereinigt vorfand, läßt sich nicht ausmachen und ist für die Geschichte nicht von Belang. Die Unordnung ist jedenfalls so vollständig, daß die beiden Erzählungskreise nicht mehr intakt zu rekonstruieren sind.

Die äußeren Gründe, warum die am Ufer des Sees spielenden Erzählungen Mk 8^{34—9³⁰} sich hinter die Szene von Cäsarea Philippi einfügten, liegen auf der Hand. Der Abschnitt enthält eine eindringliche Rede an das Volk über die Leidens-, Kreuzes- und Todesnachfolge (Mk 8^{34—9¹}). Darum schloß der Auftritt sich an die Offenbarung des Leidensgeheimnisses an, wobei die Frage außer Betracht blieb, wieso das gläubige Volk im fernen Land plötzlich zugegen sein und nachher wieder verschwinden konnte. Auch der Satz „er rief das Volk mit den Jüngern“ (Mk 8³⁴) kann eine Veranlassung gewesen sein, dem Abschnitt diese Stelle anzuweisen, weil Jesus vorher mit den Zwölfen allein war.

Die ganze Szene gehört also wohl in die Tage nach der Rückkehr der Jünger. Der Termin, von welchem ab die sechs Tage zu rechnen sind (Mk 9²), ist nicht mehr auszumachen. Sicher ist nur, daß der Auftritt in Cäsarea Philippi dafür nicht in Betracht kommen kann.

Wahrscheinlich handelte es sich um ein sechstägiges Zusammensein mit dem Volk an einem bestimmten Orte¹⁾.

Das Widerspruchsvolle des Auftritts zu Cäsarea Philippi, wo Petrus zum Herrn sagt, wer er in Wirklichkeit ist, und dieser sich von seines Jüngers Wissen weder überrascht noch sonderlich erfreut zeigt, ist also nicht ganz unbegreiflich. Die Verklärung war die Offen-

¹⁾ Ein Teil der Erzählungen des Stückes Mt 6³¹—9³⁰ spielt in der Dekapolis (Heilung des Taubstummten: Mt 7³²—37) und in Bethsaida (Mt 8²²—26), also auf dem Ostufer. Und zwar wird Jesus auch hier vom Volke umlagert. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, daß auch das Stück Mt 8³⁴—9²⁹, bei dem die Ortsbezeichnung fehlt, als Lokalität das Ostufer voraussetzt.

Es wäre danach anzunehmen, daß Jesus, als er nach der Rückkehr der Jünger über den Jordan setzte, sich einige Tage in Bethsaida aufhielt. Das Publikum bestand dann aus den Leuten dieser Ortschaft selbst — in der Jesus schon früher aufgetreten war, da er sie in der Zeit der Anfrage des Läufers verflucht (Mt 11²¹) — und wohl aus dem unterdessen übergesetzten Haufen vom Westufer.

Es gibt aber auch Gründe, die dafür sprechen, daß die „Verklärung“ und die sie einrahmenden Szenen (Mt 8³⁴—9²⁹) auf dem Westufer spielten. In diesem Falle wäre der Berg nicht bei Bethsaida zu suchen, sondern mit demjenigen identisch, auf den Jesus sich am Abend nach der Speisung allein zurückzog (Mt 6⁴⁶) und das „Haus“ (Mt 9²⁸) das gewöhnliche Quartier Jesu in Kapernaum. Die berichteten Ereignisse fielen also in die Tage nach der Rückkehr vom Ostufer, während deren Jesus sich in der Landschaft Genezareth aufhielt (Mt 6⁵³—56) bis er, nach der Diskussion über das Händewaschen, nach dem Norden aufbrach (Mt 7¹—24). Diese Annahme ist wohl die wahrscheinlichere.

Wer die Theorie eines vorliegenden Doppelberichts nicht anerkennen will, wird sich die Ereignisse so vorstellen, daß Jesus vom Westufer nach der Gegend von Tyrus ging (Mt 7²⁴), von dort nach der Dekapolis, auf das Ostufer zurückkehrte (Mt 7³¹—8⁸), von hier an das Westufer übersehte (Mt 8¹⁰—13), nachher wieder an das Ostufer fuhr (Mt 8¹⁴), sich in Bethsaida aufhielt (Mt 8²²—26) und von hier nach Cäsarea Philippi aufbrach. Daß er vom Norden aus noch einmal die Ufer des Sees besucht und sich dann wieder in die Einsamkeit zurückgezogen habe, ist an sich nicht unmöglich. Auch die Möglichkeit einer zweiten, und zwar diesmal auf dem Ostufer stattfindenden Speisungsfeier (Mt 8¹—8), darf nicht von vornherein bestritten werden, wenn auch die Art der Erzählung — als hätte noch keine andere vorher stattgefunden — ein starkes Präjudiz gegen die Annahme bietet und es nahe legt, einen Doppelbericht zu statuieren.

Ob man die Rätsel der Berichterstattung auf die eine oder die andere Weise entwirre, ist schließlich von untergeordneter Bedeutung, da die große Frage, wieso Jesus bei Cäsarea Philippi plötzlich vom Volke umgeben (Mt 8³⁴) und ebenso überraschend nachher wieder allein ist (Mt 9³⁰), davon nicht betroffen wird. Daß das Stück Mt 8³⁴—9²⁹ aus äußeren und inneren Gründen an einen andern Ort und in eine frühere Zeit gehört, muß zugegeben werden. Also geht die „Verklärung“ dem Auftritt bei Cäsarea Philippi voraus. Auf diese Konstatierung kommt es in erster Linie an.

Die Annahme eines zweiten auf dem Westufer gelegenen Bethsaida dürfte die Schwierigkeiten des Abschnitts Mt 7³¹—9²⁹ eher komplizieren als beheben.

barwerdung des Messiasgeheimnisses an die drei Intimen gewesen. Und zwar hatte Jesus es ihnen nicht offenbart, sondern in einem gemeinsamen Zustand der Verzückung, in dem sie den Meister in verklärtem Licht, mit Moses und Elias redend erblickten, hatten sie eine himmlische Stimme vernommen, die sprach: „Dies ist mein lieber Sohn, höret auf ihn.“

Man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, daß Jesus und die Seinen in jenem Zeitpunkt von der intensivsten eschatologischen Erwartung erregt waren. Inmitten des bußfertigen reichsgläubigen Volkes erwarteten sie stündlich das Reich und die Offenbarwerdung des Menschensohnes. Die harrende Menge selbst gab Gewißheit, daß die Zeitrechnung richtig sei. So waren die psychischen Voraussetzungen für ein gemeinsames visionäres Erlebnis, wie es in der Verklärung geschildert ist, gegeben. Interessant ist, daß es sich in erster Linie um Sinnestäuschungen der drei Jünger handelt. Sie sehen und hören und erblicken schließlich ihren Herrn wieder allein und in seiner gewöhnlichen Gestalt vor sich, womit die Vision ihr Ende erreicht. Jesus selbst war an dem Erlebnis wahrscheinlich nur als Objekt beteiligt. Die aktive Rolle spielte Petrus.

In der Ekstase haben die Intimen vom Himmel vernommen, wer er ist. Darum ist der matthäische Bericht, in dem Jesus den Simon selig preist, „weil ihm dies nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel geoffenbart hat“, zuletzt mit der knapperen Markusdarstellung insofern in Harmonie, als er die Provenienz des Wissens Petri richtig angibt.

Aber überrascht war Jesus dennoch. Petrus setzt sich hier über das beim Abstieg nach der Verklärung erfolgte Verbot hinweg und „verrät“ den Zwölfen das Messianitätsgeheimnis seines Meisters. Es kann sein, daß dieser bei seiner Frage an die Jünger gar nicht vorhatte, sich ihnen als Messias zu offenbaren, und daß er durch das Dazwischenreden Petri, auf dessen Schweigen er wegen seines Verbotes zählen konnte, den er auch nicht besonders gefragt hatte, den Zwölfen gegenüber in eine Bahn gedrängt wurde, die überhaupt nicht in seiner Absicht gelegen hatte. Vielleicht war er gar nicht gesonnen gewesen, den Jüngern sein Messianitätsgeheimnis jemals bekannt zu geben. Sonst hätte er es ihnen wohl zur Zeit der Aussendung, als er sie vor der Parusie nicht mehr zurückerwartete, nicht vorenthalten. Bei der Verklärung erfahren sie es auch nicht durch sein Wort, sondern durch ihre Ekstase. Zu Caesarea Philippi offenbart nicht er, sondern Petrus seine Messianität. Man kann also sagen, daß Jesus sein Geheimnis nicht preisgegeben hat, sondern daß es ihm durch die Ereignisse entrisen wurde.

Wie dem auch sei: Seit Cäsarea Philippi wissen die Zwölf durch Petrus, wer er ist. Er aber offenbart ihnen . . . das Leidensgeheimnis.

Pfleiderer und Brede haben ganz recht, wenn sie die klaren und bestimmten Leidens-, Sterbens- und Auferstehungsweissagungen als das historisch Unbegreifliche an unsern Berichten bezeichnen. Die Todesnotwendigkeit, mit der die moderne Theologie den Entschluß und die Weissagung Jesu verständlich machen will, ist keine Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufes. Es lag damals für Jesus kein natürlicher Grund zu einem solchen Entschlusse vor. Wäre er nach Galiläa zurückgekehrt, hätte er wieder alsbald die große Menge um sich gehabt.

Um die historische Möglichkeit des Leidensentschlusses und der Leidensverkündigung Jesu einigermaßen durchführen zu können, muß die moderne Theologie von der damit verbundenen Auferstehungsweissagung absehen, da diese dogmatisch ist. Das ist aber nicht erlaubt. Man muß nach Brede die Worte nehmen, wie sie sind, und darf nicht einmal an den drei Tagen deuteln. Also, schließt man, ist der Leidens- und Todesentschluß dogmatisch, womit gegeben ist, daß er nicht historisch sein kann und literarisch erklärt werden muß.

Dogmatisch, darum historisch, sagt die konsequente Eschatologie.

Man begreift den Leidensentschluß Jesu erst, wenn man vorher erkannt hat, daß auch im Geheimnis des Reiches Gottes ein Leidensgeheimnis mitgesetzt ist, insofern als das Reich nicht kommen kann, ehe der *πειρασμός* da war. Diese Leidensgewißheit ist von den historischen Umständen völlig unabhängig, wie sich aus den Seligpreisungen der Bergpredigt und aus der Aussendungsrede ergibt. Die persönliche Leidensweissagung Jesu zu Cäsarea Philippi ist genau so unbegreiflich, genau so dogmatisch, und darum genau so historisch wie die an die Jünger in der Aussendungsrede. Das Muß des Leidens ist dasselbe. Reich und Parusie können sich erst verwirklichen, wenn der *πειρασμός* sich vorher abgespielt hat.

In der ersten Periode ging der Leidensgedanke Jesu in dem im Geheimnis des Reiches Gottes gegebenen Leidensgedanken auf. Die Vermahnungen, in der Erniedrigung bei ihm auszuharren und nicht an ihm irre zu werden (Mt 8³⁴⁻³⁸), legen den Gedanken nahe, daß er sich als den Mittelpunkt des Aufruhrs dachte und die Möglichkeit des Todes für sich selbst ebensosehr voraussetzte wie für die andern. Genaueres läßt sich darüber nicht sagen, da das persönliche Leidensgeheimnis Jesu erst mit dem Bekanntwerden des Messianitätsgeheimnisses aus dem allgemeinen Gedanken der messianischen Drangsal heraustritt. Sicher ist aber, daß irgend ein Leiden für ihn von jeher mit dem Messianitätsgeheimnis verbunden war. Seine Parusie sollte

ja erst am Ende der von ihm mitzuerlebenden messianischen Drangsal stattfinden.

Das Leiden, Sterben und Auferstehen im Leidensgeheimnis zu Cäsarea ist also an sich nicht überraschend¹⁾. Die Neuheit liegt in

¹⁾ Fraglich bleibt nur, wie Jesus sich die Auseinanderfolge von Sterben, Auferstehen und Kommen als Menschensohn denkt.

An sich wäre es möglich, daß er sich die drei Geschehnisse in einem Akte verlaufend vorstellte etwa in der Art, daß im Sterben oder gar schon im Augenblick der Todesnot der überirdische Lauf der Ereignisse einsetzte und er in seiner Herrlichkeit als Menschensohn offenbart würde. Für diese Annahme spräche der Verzweiflungsruf am Kreuz (Mt 15 34). Die göttliche Intervention, die der Herr für den Augenblick der höchsten Not erwartet hatte, blieb aus.

Wahrscheinlicher ist, daß Jesus Sterben, Auferstehen und Kommen als Menschensohn trotz ihrer inneren Zusammengehörigkeit als drei gesonderte Akte dachte. Dafür spricht vor allem das Wort auf dem Wege nach Gethsemane: „Nach meinem Auferstehen will ich vor euch herziehen nach Galiläa“ (Mt 14 28). Es kann nicht heißen, daß er ihnen in Galiläa erscheinen wird, sondern besagt, daß er als Auferstandener an ihrer Spitze von Jerusalem nach dem See zurückkehren wird, wie er als ein Sterben-Sollender den Zug nach Jerusalem anführte. Das „vor euch herziehen“ ist wörtlich und örtlich gemeint und entspricht dem „καὶ ἔνι πρόαγον αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς“ von Mt 10 32. Weit davon entfernt, die Jünger nach Galiläa zu weisen, bannt das Wort sie nach Jerusalem und heißt sie die Auferstehung in dieser Stadt erwarten.

Wenn der „Jüngling“ am Grabe den Jüngern durch die Weiber sagen läßt, sie möchten nach Galiläa gehen, weil der Auferstandene ihrer dort warte (Mt 16 7), so handelt es sich um eine Korrektur des unerfüllt gebliebenen Herrenwortes, die aber nicht für die Theorie der „Galiläa-Visionen“ verwendbar ist.

Dem Wort auf dem Wege nach Gethsemane zufolge erwartet Jesus also zu sterben, nachher aufzuerstehen und nach Galiläa zu ziehen. Er nimmt wohl auch an, daß sich dann dort die weiteren Ereignisse, seine Verwandlung zum Menschensohn, seine Ankunft in den Wolken, das Gericht und das Herniederkommen der Herrlichkeit des Reiches Gottes abspielen werden. Damit würde stimmen, daß er Jerusalem, das nach der gewöhnlichen Messianologie als der Mittelpunkt der kommenden Welt angesehen wurde, verworfen sein läßt (Mt 23 37 u. 38; siehe auch S. 309). Wenn er den Richtern verheißt, daß sie sein Kommen auf den Wolken des Himmels sehen werden (Mt 14 62), so liegt zwar am nächsten, als den Ort dieses Ereignisses die Stadt, in der sie wohnen, anzunehmen; es kann aber auch sein, daß es als überall sichtbar gedacht wurde.

Hat Jesus die drei Akte auseinandergehalten, so ist ganz gut möglich, daß er seinen Jüngern in bestimmten Worten von seiner Auferstehung gesprochen hat. Es liegt kein Grund vor, die Stellen Mt 8 31, 9 31 und 10 34 als unecht oder überarbeitet anzusehen. Warum sollte Jesus, wenn er auf Grund dogmatischer Vorstellungen andere Ereignisse in Aussicht stellte, nicht auch seinen Tod mitsamt der Auferstehung geweißsagen haben? Sogar die „drei Tage“ können in seinen Aussprüchen figuriert haben. Das Ueberraschende ist nur, daß seine Worte sich diesmal insoweit erfüllten, als er wirklich starb und seine Jünger ihn am dritten Tage „erscheinen“ sahen. Von der ekstatischen Veranlagung Petri und der beiden andern Intimen gibt die Szene auf dem Berg (Mt 9 2—8) hinlänglich Zeugnis;

der Form. Die Drangsal wird, was Jesus betrifft, mit einem historischen Ereignis zusammengelegt: der Herr will nach Jerusalem gehen, um dort von der Hand der Obrigkeit zu sterben.

Sodann aber redet er in Zukunft nicht mehr von der allgemeinen Verfolgung, die heraufziehen wird, nicht mehr vom Leiden, das auf die Seinen wartet und in dem sie sich bekennend um ihn scharen müssen. In den Leidensverkündigungen an die Jünger: kein Wort davon. Zu Jerusalem: kein Wort davon. Dieser Gedanke ist mit einem Male aufgegeben.

In dem Leidensgeheimnis, das Jesus zu Cäsarea Philippi ausspricht, ist die vormessianische Drangsal für die andern außer Kraft gesetzt, aufgehoben, auf ihn allein konzentriert, und zwar so, daß sie sich in seinem Leiden und Sterben zu Jerusalem auswirkt. Das ist die neue Erkenntnis, die ihm aufgegangen. Er muß für die andern leiden . . . damit das Reich komme.

Die Wandlung beruht auf dem Nichteintreten der Verheißungen der Aussendungsrede. Damals hatte er gemeint, die Enddrangsal zu entfachen und damit das Reich herbeizuzwingen. Der verheißene Aufbruch war aber ausgeblieben. Auch nach der Rückkehr der Jünger erwartete er ihn noch. Er wies die Menge, die um ihn war, auf die kommenden Dinge hin, und beschwor sie, bei ihm auszuharren, ihr Leben hinzugeben, ihn in seiner Erniedrigung nicht zu verleugnen, weil sonst der Menschensohn, wenn er in seiner Herrlichkeit käme, sich ihrer schämen würde (Mk 8³⁴—9¹)¹⁾.

Beim Verlassen des galiläischen Bodens gibt er die Hoffnung, daß die Drangsal sich von sich aus einstellen werde, endgültig auf. Wenn sie ausbleibt, will dies besagen, daß noch eine Leistung fehlt und noch ein Gewalttätiger zu den Vergewaltigern des Reiches Gottes hinzu-

für die übrigen Jünger wird sie durch die Glossolie am Pfingsttage (Act 2) hinreichend sicher gestellt.

Wenn die Todes- und Auferstehungsweissagungen ex eventu redigiert wären, wie würde sich dann erklären, daß die Besonderheit des Sterbens am Kreuz nicht erwähnt und der Mitwirkung der „Heiden“ nicht gedacht wird? Man beachte auch, daß nach den Worten Jesu Verspottung und Geißelung von den Priestern, Ältesten und Schriftgelehrten veranstaltet werden und einen Hauptakt des erwarteten Dramas, die Erniedrigung vor allem Volk darstellen sollen. Diese Schwierigkeiten der Annahme einer späteren Entstehung der Aussprüche Jesu werden gewöhnlich übersehen.

¹⁾ Hier sieht man zugleich, gerade aus der Fassung der Leidensverkündigung, daß das Stück Mk 8³⁴ ff. nach der Eröffnung von Cäsarea Philippi unmöglich ist. Es setzt noch den allgemeinen Leidensgedanken voraus. Aus demselben Grunde können auch die Leidens- und Drangsalverheißungen in der synoptischen Apokalypse Mk 13 nicht von Jesus sein.

treten muß. Die Bußbewegung hatte nicht ausgereicht. Als er seiner Vollmacht gemäß bei der Aussendung den Feuerbrand, der die Drangsal zum Auslodern bringen sollte, in die Welt schleuderte, erlosch er. Es war ihm nicht gelungen, das Schwert zu senden und Aufruhr zu stiften. Und ehe die Drangsal da war, konnten das Reich und die Offenbarwerdung als Menschensohn nicht kommen.

Das bedeutete — nicht daß das Reich nicht nahe war! —, sondern daß Gott in betreff der Drangsal anders beschlossen hatte. Er hatte das „Vaterunser“ erhört, in welchem Jesus mit den Seinen um das Reich und zugleich . . . um Verschonung vom πειρασμός gefleht hatte. Die Drangsal war nicht gekommen: also hatte Gott in seiner allmächtigen Barmherzigkeit sie aus dem Gang der eschatologischen Ereignisse ausgeschaltet und den einen, dessen Vollmacht es gewesen war sie heraufzuführen, bezeichnet, daß er sie an sich allein vollzöge. Als der, welcher über die Reichsgenossen herrschen würde, war er bestimmt, ihnen jetzt in diesem Aeon zu dienen, sein Leben für sie, die vielen, zu geben (Mt 10⁴⁵ und 14²⁴) und in seinem Blute die Sühne zu leisten, die sie in der Drangsal hätten vollenden müssen.

Das Reich konnte nicht kommen, ehe die auf der Welt lastende Schuld getilgt war. So lange mußten nicht nur die jetzt lebenden Gläubigen, sondern auch die Erwählten aus allen Generationen auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit warten: Abraham, Isaak, Jakob und alle die unzähligen Unbekannten, die von Aufgang und Niedergang kommen sollten, um mit ihnen beim messianischen Mahle zu Tische zu liegen (Mt 8¹¹). Die rätselhaften πολλοί, für die Jesus stirbt, sind die zum Reich Prädestinierten, insofern als sein Tod — endlich! — das Reich herbeizwingt¹⁾.

¹⁾ Schon Weiße und Bruno Bauer hatten darauf hingewiesen, wie rätselhaft es sei, daß Jesus in den Sprüchen über sein Leiden von den vielen, statt von den Seinen oder den Gläubigen redet. Weiße hatte darin den Gedanken gefunden, daß Jesus für das Volk als Gesamtheit sterbe; Bruno Bauer meinte, daß das „für viele“ in den Worten Jesu figuriere, weil sie vom Standpunkt der späteren Gemeintheologie aus produziert seien. Diese Erklärung ist sicher falsch; denn sowie die Worte Jesu irgendwie mit der Gemeintheologie in Berührung kommen, verschwinden die „vielen“ daraus, um den Gläubigen Platz zu machen. In den paulinischen Einsetzungsworten heißt es: mein Leib für euch (1 Kor 11²⁴)!

Johannes Weiß wandelt in den Spuren Weiße's, wenn er (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. Aufl. 1900. S. 201) die „vielen“ auf das Volk deutet. Er gibt dieser Deutung aber eine ganz falsche Pointe, indem er ausführt, daß mit den vielen die Jünger nicht gemeint sein können, da sie „die in Glauben und Buße die Botschaft vom Reiche Gottes angenommen haben, eines solchen besondern Errettungsmittels nicht mehr bedürfen. Sie sind die Auserwählten, ihnen ist das Reich gewiß. Ein Lösegeld, eine besondere Anstalt der Errettung aber ist

Dieses las Jesus wohl in den Sprüchen des Propheten Jesaja (53), in welchen vom leidenden Knecht Gottes geweissagt war. Das Geheimnis dessen, der in der Erniedrigung verachtet und mißkannt wird, der dennoch die Schuld der anderen trägt und nachher in dem, was er für sie getan hat, offenbar werden soll, ging auf ihn.

Auch das Ende des Täufers ist für Jesus wohl ein Hinweis gewesen, wie sich sein eigen Schicksal gestalten sollte. Der Bußprediger war von Menschen vergewaltigt und getötet worden, ohne daß die große Verfolgung eingebrochen war. Sein Ende war ein einfaches in der Kette des natürlichen Geschehens auftretendes Ereignis gewesen. Daraus konnte Jesus ablesen, daß, was dem Elias geschehen, auch ihm bestimmt sei, und die Offenbarung empfangen, daß der kommende Menschensohn nicht in der großen messianischen Drangsal, sondern im natürlichen Verlauf der Ereignisse leiden und gar sterben müsse.

Wann Jesus zu dieser Erkenntnis gelangt ist, läßt sich nicht ausmachen. Ob er schon bei der Verklärung über den kommenden Weg im klaren war, läßt sich aus den Worten, in denen er beim Abstieg sein Schicksal mit dem des Täufers in Parallele stellt (Mk 9 12–13), nicht erkennen. Petrus jedenfalls hat die Andeutung nicht verstanden, denn sonst hätte ihn die Ankündigung des Leidens- und Sterbensentschlusses zu Cäsarea Philippi nicht so überrascht.

Vielleicht hat Jesus nach der Rückkunft der Jünger noch einige Zeit auf die Offenbarung seiner Menschensohn-Herrlichkeit und das Kommen des Reiches gezählt und dabei die allgemeine Drangsal nicht mehr und sein isoliertes Leiden und Sterben noch nicht in Rechnung gesetzt, sondern auf Grund der Nichterfüllung seiner bei der Aussendung ausgesprochenen Weissagungen einfach angenommen, daß die Bitte des Vaterunfers um Erlaß des *πειρασμός* erhört worden sei.

Weil in Jesaja zu lesen stand, daß der Knecht Gottes unerkannt leiden mußte und daß die, für welche er litt, irre an ihm werden würden, konnte und mußte auch das Leiden Jesu ein Geheimnis bleiben.

nötig für die Masse des Volkes, welche in ihrer Verblendung die Sünde der Verstoßung des Messias auf sich geladen hat. Für diese schwere, aber doch als Unwissenheit beurteilte Sünde gibt es ein einzigartiges Opfer, den Tod des Messias“.

Diese Theorie beruht auf einer Scheidung, die in der Lehre Jesu nirgends angedeutet ist; sie achtet nicht auf das Prädestinarianische, das mit der Eschatologie gegeben ist und die Gedanken Jesu tatsächlich beherrscht. Der Herr ist sich bewußt, nur für die Erwählten zu sterben. Den andern kann sein Tod nichts nützen, nicht einmal ihre Buße. Und zwar stirbt er nicht, damit einer oder der andere daraufhin in das Reich Gottes komme, sondern er leistet die Sühne, damit das Reich selber komme. Ehe es da ist, können auch die Erwählten nicht davon Besitz nehmen.

Diejenigen, die in seiner Erniedrigung irre an ihm wurden, verdamnten sich hinfort nicht mehr selbst. Er braucht sie nicht mehr um ihretwillen zu beschwören, bei ihm auszuhalten und auch in der Schmach zu ihm zu stehen; er kann seinen Jüngern weisagen, daß sie sich alle an ihm ärgern und von ihm fliehen werden (Mk 14 27); er kann Petrus der sich vermist, mit ihm sterben zu wollen, in Aussicht stellen, daß er ihn vor dem Morgengrauen dreimal verleugnen wird (Mk 14 29—31): das alles ist so von der Schrift gewollt. Sie müssen an ihm irre werden. Aber die Seligkeit verlieren sie darum nicht mehr, denn er trägt alle Sünde und Verfehlung. Alles ist begraben in der Sühne, die er leistet.

Darum brauchen sie sein Geheimnis auch gar nicht zu verstehen. Er redet es an sie heran ohne irgendwelche Erklärung. Es genügt, daß sie wissen, warum er nach Jerusalem geht. Sie ihrerseits denken nur an ihre Verwandlung, wie ihre Gespräche zeigen. Die Aussichten, die er ihnen eröffnet, sind ihnen klar; nur nicht, warum er zuerst in Jerusalem sterben will. Das erste Mal, als Petrus sich angemacht hatte, es ihm auszureden, hatte er ihn hart angefahren, fast verflucht (Mk 8 32 und 33); später wagten sie nicht mehr ihn darüber zu befragen (Mk 9 32).

Der neue Leidensgedanke erbaut sich also seinem Wesen nach auf Jesu Vollmacht, die Drangsal heraufzuführen. Ethisch betrachtet handelt es sich um eine Tat des Erbarmens und Mitleids denen gegenüber, denen die Drangsal bestimmt war und die sich vielleicht nicht darin bewährt hätten. Historisch beurteilt enthält der Leidensgedanke dieselbe Vergewaltigung der Geschichte und der Eschatologie zugleich, die schon in der Identifizierung des Täufers mit dem Elias zutage trat. Denn jetzt setzt Jesus seine natürliche Verurteilung und Hinrichtung mit der geweissagten vormessianischen Drangsal gleich. Dieses gewaltsame Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte ist zugleich ihre Aufhebung; ein Bejahren und Preisgeben zugleich.

Jesus bricht also gegen Ostern nach Jerusalem auf, einzig um dort zu sterben¹⁾. „Es ist“, sagt auch Wrede, „ohne Frage die Meinung des Markus, daß Jesus nach Jerusalem zieht, weil er dort sterben will, auch an Einzelheiten des Berichts läßt sich das erkennen.“

Darum ist es auch falsch, von einer eigentlichen Lehrtätigkeit Jesu in Jerusalem zu reden. Er denkt nicht daran. Als Prophet weisagt er in Gleichnissen das große Aergernis, das kommen muß (Mk 12 1—12),

¹⁾ Man könnte die Leben-Jesu danach einteilen, ob sie Jesum nach Jerusalem ziehen lassen, um dort zu wirken oder zu sterben. Auch hier überrascht Weißes klare und sichere Beobachtung. Jesu Reise war ihm zufolge eine Todes-, keine Passahreise.

mahnt zur Wachsamkeit auf die Parusie, schildert die Art des Gerichts, das der Menschensohn abhalten wird und sinnt im übrigen nur darauf, wie er die Pharisäer und Oberen provoziere, daß sie nicht anders können, als sich seiner zu entledigen. Darum übt er Gewalt bei der Tempelreinigung und verurteilt die Gegner vor dem gesamten Volk in einer leidenschaftlichen Rede (Mt 23).

Von der Eröffnung zu Cäsarea Philippi an gehört zur eigentlichen Geschichte Jesu nur das, was auf seinen Tod hintreibt, oder besser gesagt, da er allein der Handelnde ist: nur das, womit er seinen Tod betreibt. Was sich sonst noch ereignet, die Bemerkungen, die er macht, die Fragen, die ihm zur Entscheidung vorgelegt werden, einzelne Vorfälle, die in jenen Tagen spielen, hat mit dem eigentlichen „Leben Jesu“ nichts zu tun, da es zur Entscheidung nichts beiträgt, sondern das eigentliche Erlebnis und Ereignis, das Herbeizwingen des Todes, anekdotisch umspielt.

Es ist eigentlich wunderbar, daß es Jesus gelang, diesen letzten dogmatischen Entschluß in Geschichte umzusetzen und wirklich allein zu sterben. Ist es nicht unbegreiflich, daß seine Jünger nicht mit in sein Geschick hineingezogen wurden? Nicht einmal derjenige, der mit dem Schwerte dreingeschlagen hatte, wurde mitverhaftet (Mt 14^{47–50}); Petrus, der im Hofe als einer von denen, die mit „dem Nazarener, dem Jesus“ waren, erkannt wird, geht frei aus.

Einen Augenblick freilich glaubt Jesus, daß es den drei Intimen bestimmt ist, sein Geschick zu teilen, zwar nicht aus irgend welcher äußeren Notwendigkeit, sondern weil sie sich vermessen hatten, alles mit ihm zu erdulden. Als er die Zebedaïden fragte, ob sie, um mit ihm zur Rechten und zur Linken zu herrschen, seinen Kelch zu trinken und seine Taufe auf sich zu nehmen vermöchten, bejahten sie es. Daraufhin stellte er es ihnen in Aussicht (Mt 10³⁸ und ³⁹). Petrus aber vermaß sich noch in der letzten Nacht, mit seinem Herrn in den Tod zu gehen (Mt 14³¹). Eine Möglichkeit, daß diese drei vielleicht beim Worte genommen werden und mit ihm die Drangsal durchmachen, besteht also. Darum nimmt Jesus sie mit nach Gethsemane und heißt sie um ihn sein und mit ihm wachen. Und als sie die Gefahr der Stunde nicht merken, beschwört er sie zu wachen und zu beten. Sie sollen beten, daß sie nicht durch die Drangsal hindurch müssen (*ὡς μὴ ἐλθῇτε εἰς πειρασμόν*), da der Geist willig, das Fleisch aber schwach sei. Mitten in seiner Not ängstigt er sich um sie und ihre Vermessenheit, da sie sich willig erklärt hatten, die Drangsal mit ihm zu teilen¹⁾.

¹⁾ „Daß ihr nicht in Anfechtung fallet“ ist der Inhalt des Gebets, in welchem sie wachen sollen.

Zugleich wird hier noch einmal klar, daß für Jesus nur die dogmatische, nicht die geschichtlich-empirische Todesnotwendigkeit existiert. Ueber der dogmatisch-eschatologischen Notwendigkeit aber steht noch die Allmacht Gottes, die an nichts gebunden ist. Wie der Herr im Vater-unser die Seinen gelehrt hatte, um Verschonung vom πειρασμός zu bitten, wie er in seiner Angst um die drei Intimen diese darum bitten läßt, so fleht er selbst darum, und zwar noch im letzten Augenblick, wo er schon weiß, daß die Schar, die ihn greifen soll, unterwegs ist. Die natürliche Geschichte existiert für ihn nicht, sondern nur der Wille Gottes, und dieser steht noch über der eschatologischen Notwendigkeit.

Wie kommt es aber zu diesem genauen Uebereinstimmen des Schicksals Jesu mit seiner Verheißung? Warum haben es die Oberen nur auf ihn, nicht auf die ganze Anhängerschaft, nicht einmal auf die Jünger abgesehen?

Er ist ob seines messianischen Anspruches verhaftet und verurteilt worden. Woher weiß aber der Hohepriester, daß Jesus der Messias zu sein behauptet? Und wieso stellt er die Anklage, ohne Zeugen dafür beizuschaffen? Warum versucht man zuerst, Zeugen für ein Tempelwort, das als Gotteslästerung gedeutet werden konnte, aufzubringen, um ihn auf dieses hin zu verurteilen (Mk 14 57—59)?

Nach Markus hatten sie zuvor einen ganzen Troß von Zeugen aufgeboten, um eine Anklage durchzuführen und die Verurteilung zu erreichen. Und es ging nicht.

Erst nachdem alles versagt hat, kommt der Hohepriester mit der messianischen Anklage, und zwar ohne die drei Zeugen dafür aufzustellen. Warum ohne Zeugen? Weil er sie nicht hatte. Die Verurteilung Jesu hing von seinem Geständnis ab. Darum hatte man versucht, ihn auf Grund anderer Anklagen zu richten ¹⁾.

¹⁾ Es kommt nun auch gar nicht darauf an, ob die Verurteilung so gesetzmäßig oder ungesetzmäßig war; nur die Tatsache ist von Bedeutung, daß der Hohepriester keine Zeugen brachte. Warum brachte er keine?

Auch die Frage, ob das Bekenntnis zur zukünftigen messianischen Würde wirklich eine Gotteslästerung darstellte, ist von uns nicht mehr zu entscheiden. Die Richter Jesu haben es als eine solche angesehen, weil sie sich seiner erledigen wollten.

Daß die Sitzung in der Nacht — und noch gar in der des Passahmahles oder der ihm vorhergehenden — stattfand und daß das Todesurteil alsbald und nicht erst nach einem Tage gefällt wurde, war gegen das Gesetz, wenn die Bestimmungen der Mischna damals schon in Geltung waren. Jedoch wird man aus diesem Umstand nicht gegen die Geschichtlichkeit schließen können, sondern sich an die allgemeine Beobachtung zu halten haben, daß Kirchenbehörden, wenn sie ihre Autorität oder die Religion in Gefahr glauben, sich ziemlich leicht über rechtliche Bestimmungen hinauszusetzen pflegen.

Das schier unbegreifliche Detail des Prozesses bestätigt, was auch aus den Reden und dem Auftreten Jesu zu Jerusalem feststeht, daß er bei der Menge nicht für den Messias galt, und daß der Gedanke, er könne solche Ansprüche hegen, im Volk auch nicht einen Augenblick aufgetaucht war, überhaupt jenseits des Bereichs jeder Möglichkeit lag. Also kann er auch nicht als Messias eingezogen sein.

Nach Havet, Brandt, Wellhausen, Dalman und Brede fehlte der Ovation beim Einzug jeder messianische Charakter. Vollständig verkehrt ist es, bemerkt Brede sehr richtig, wenn man die Sache so darstellt, als ob Jesus sich die messianische Ovation damals notgedrungen, mit innerem Widerstreben und in ruhiger, schmerzlicher Gelassenheit, hätte gefallen lassen. Denn das setzte voraus, daß ihn die Menschen damals für einen Augenblick als den Messias ansahen, um nachher, als hätten sie unterdessen einen Vergessenheitsstrank geschlürft, keine Ahnung mehr davon zu haben. Wo steht in den Berichten etwas vom schmerzlichen Gefallenlassen? Gerade das Gegenteil ist wahr: Jesus hat den Einzug selbst inszeniert. Was messianisch daran ist, beruht auf seiner Veranstaltung. Er hielt daran auf einem Esel einzureiten, nicht weil er müde war, sondern weil er die messianische Weissagung von Sacharja 9: insgeheim in Erfüllung gehen lassen wollte.

Der Einzug ist also von seiten Jesu ein messianisches Handeln, in dem sein Selbstbewußtsein hervorbricht, wie es auch in der Aussendung der Jünger, der Erklärung, daß der Täufer der Elias sei, und der Speisung am See zutage getreten war. Aber diejenigen, die jauchzend in dem Zug einhergehen, wissen nichts von der Bedeutung, die er für Jesus hat.

Was war Jesus an jenem Tage für das Volk? Hier widerlegt sich die Theorie Bredes, daß er ein „Lehrer“ war, wieder von selbst. In der Ovation liegt mehr als die Feier, die man einem solchen veranstaltet. Der Jubel gilt dem „Kommen-Sollenden“; ihm jauchzt man zu und frohlockt zugleich über die Nähe des Reichs, wie der Einzugsruf bei Markus zeigt, in dem, wie Dalman richtig bemerkt, vom Messias eigentlich keine Rede ist.

Jesus zog also als der Prophet und der Elias ein.

Ob Markus noch ein Bewußtsein davon hatte, daß er keinen messianischen Einzug berichtete? Wir wissen es nicht. An sich ist es möglich, daß er, wie Brede behauptet, „keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu hatte“, kein Wissen mehr darüber besaß, wann Jesus als Messias bekannt geworden ist und für diese Frage im historischen Sinne überhaupt gar kein Interesse gehabt hat.

Zum Glück für uns! Darum überliefert er einfach Tradition und schreibt kein Leben=Jesu.

Die Markushypothese hat sich selbst in die Irre geführt, wenn sie dies Evangelium als ein mit ganzem oder halbem historischem Bewußtsein geschriebenes Leben=Jesu auffaßte und ausdeutete, nur weil es die Bezeichnung Menschensohn vor Cäsarea Philippi nur zweimal bringt. Man kann das „Leben Jesu“ nicht aus der Ordnung eines Evangeliums gewinnen, sondern nur aus der in den beiden ältesten Synoptikern besser oder schlechter erhaltenen Tradition. Literarische Prioritätsfragen, literarische Fragen überhaupt haben zuletzt, wie schon Reim bemerkte, mit der Gewinnung der Vorstellung vom Gang der Ereignisse gar nichts zu tun, da eine solche den Evangelisten in klarer Weise jedenfalls nicht vorschwebt, sondern nur durch experimentelles Rekonstruieren nach inneren Notwendigkeiten hypothetisch gewonnen werden kann.

Wer sollte denn in der alten Zeit eine klare Vorstellung vom Leben Jesu gehabt haben? Es war ja in den entscheidenden Peripetien selbst für die Jünger, die es miterlebten und auf welche die Tradition zurückgeht, völlig unverständlich. Sie wurden von Jesus einfach durch die Ereignisse mit hindurchgerissen. Darum ist die Ueberlieferung incohärent. Die Wirklichkeit war es auch gewesen, sofern allein das handelnde geheime messianische Selbstbewußtsein Jesu die Ereignisse und ihren Zusammenhang schuf. Jedes Leben=Jesu bleibt also eine Konstruktion auf Grund der besseren oder schlechteren Erkenntnis des Wesens des aktiven, Geschichte schaffenden Selbstbewußtseins Jesu.

Das Volk — ob dies dem Markus klar war oder nicht — brachte Jesu keine messianische Ovation dar, sondern er ist's, der im Bewußtsein, daß sie es schlechterdings nicht erkennen können, vor ihren Augen mit seinem messianischen Selbstbewußtsein spielt, wie damals nach der Aussendung, als er ebenfalls das Ende sehr nahe glaubte. Dasselbe tut er, wenn er die Drohrede wider die Pharisäer mit den Worten beschließt: „Ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis daß ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (Mt 23 39). Dieses Wort setzt seine Parusie voraus.

Auch in der Begierfrage über Davids Sohn und Davids Herrn (Mt 12 35—37) spielt er mit seinem Geheimnis. Aber niemand außer den Zwölfen weiß darum.

Plötzlich aber ist es im Besitze des Hohenpriesters? Wodurch? Durch den Verrat des Judas.

Seit hundertfünfzig Jahren stellt man historische Erwägungen darüber an, warum Judas seinen Meister verraten habe. Daß die

Hauptfrage für die Geschichte aber die ist, was er denn verraten habe, ahnten wenige, und diese nur ganz schüchtern, wie überhaupt die Probleme des Prozesses Jesu für die Forschung sozusagen nicht existierten.

Der Verrat des Judas kann nicht darin bestanden haben, daß er den Gegnern den zur Verhaftung geeigneten Aufenthalt Jesu angab. Das konnten sie billiger haben, indem sie ihn durch Späher beobachten ließen. Aber Markus berichtet ausdrücklich, daß Judas, als er ihnen den Herrn verriet, von einem für die Verhaftung günstigen Aufenthalt des Herrn noch nichts wußte, sondern nach einer solchen Gelegenheit suchte. Mk 14 10 und 11: „Und Judas Iskariot, einer von den Zwölfen, ging hin zu den Hohenpriestern, daß er ihn ihnen verriete. Als sie es hörten, freuten sie sich und versprachen ihm Geld zu geben; und er suchte, wie er ihn bei guter Gelegenheit verriete.“

Im Verrat ist ein Allgemeines, wodurch er ihn in ihre Gewalt gibt, daß sie ihn verurteilen können, und etwas Spezielles, daß er sich anheischig macht, sie die nächste Gelegenheit wissen zu lassen, wo sie ihn unauffällig in der Einsamkeit verhaften können. Das Entscheidende ist aber die Preisgabe des Messianitätsgeheimnisses. Jesus starb, weil zwei seiner Jünger das Schweigegebot gebrochen hatten: Petrus, der das Messianitätsgeheimnis den Zwölfen zu Cäsarea Philippi kundtat; Judas Iskariot, der es dem Hohenpriester zu wissen gab. Aber er war eben der einzige Zeuge. Darum nützte ihnen dieser Verrat für die eigentliche Gerichtsverhandlung nichts, wenn Jesus nicht bekannte. So versuchten sie es zuerst auf anderem Wege, und erst als sie auf diese Weise zu keinem Ende kamen, stellte der Hohenpriester die Frage, für deren Erweis er keine Zeugen aufstellen konnte.

Und Jesus bekannte sogleich und bekräftigte sein Geständnis mit dem Hinweis auf seine alsbaldige Parusie als Menschensohn.

Man versteht den Verrat und die Verhandlung nur, wenn man sich klar ist, daß die Öffentlichkeit nichts vom Messianitätsgeheimnis ahnte¹⁾.

Nicht anders steht es mit dem Auftritt vor Pilatus. Das Volk weiß an jenem Morgen nichts vom Prozeß Jesu, sondern kommt einzig und allein, um nach der Gewohnheit einen Gefangenen auf das Fest

¹⁾ Sowie man annimmt, daß die Messianitätsansprüche Jesu während jener letzten Tage allgemein bekannt wurden, kommt man in Versuchung, das Fehlen der Zeugen für die messianische Anklage dadurch zu erklären, daß es sich um etwas allgemein Bekanntes handelte. Aber warum hätte dann der Hohenpriester die vorgeschriebenen Formalitäten nicht erfüllt? Warum die Versuche, vorher eine andere Anklage zustande zu bringen?

So ist die dunkle und unverständliche Prozeßverhandlung zuletzt der klarste Beweis, daß die Öffentlichkeit damals von Jesu Messianität nichts ahnte.

loszubitten (Mt 15 6—8). Nun gedenkt Pilatus, der der Priestersippe den unbequemen Menschen und Propheten von Herzen gönnte, das Volk gegen sie auszuspielen und es dahin zu bringen, daß es Jesum losbittet.

So wäre er nach beiden Seiten salviert gewesen. Er hätte Jesum den Priestern zu Gefallen verurteilt, und den Verurteilten der bittenden Menge zu Gefallen losgegeben. Das Volk kommt den Priestern ungelegen. Sie hatten alles so schnell und heimlich betrieben, daß sie hoffen konnten, ihn gekreuzigt zu haben, ehe es nur jemand ahnte, ehe man sich über sein Nichterscheinen im Tempel wunderte.

Sie mischen sich alsbald unter das Volk und stimmen es um, daß es dem Vorschlag des Landpflegers kein Gehör gibt

Wodurch? Indem sie ihm sagen, warum er verurteilt worden ist. Sie geben der Menge das Messianitätsgeheimnis preis. Dadurch wird für sie aus dem gefeierten Propheten ein Gotteslästerer.

Es könnte aber auch sein, daß das „Volk“ vor dem Hause des Pilatus Pöbel war, dessen die Priester sicher waren, und den sie in aller Frühe dorthin dirigierten, um einen Druck auf den Statthalter auszuüben und die alsbaldige Bestätigung des Urteils durchzusetzen.

Am Nachmittag desselben Tages schrie Jesus laut auf und verschied. Er hatte den Betäubungstrunk zurückgewiesen (Mt 15 23), um bis zuletzt bei klarer Besinnung zu bleiben.

XXII. Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu.

- John M. Robertson.** „Christianity and Mythologie.“ London 1900. 2. Aufl. 1910. 472 S. — „A short History of Christianity.“ London 1902. 429 S. — „Pagan Christs.“ London 1902. 2. Aufl. 1911. 456 S. — „Die Evangelienmythen.“ Jena 1910. 240 S. (Dritter Teil von Christianity and Mythologie.)
- Peter Jensen.** „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.“ Erster Band (Patriarchen- und Jesus-Sagen). Straßburg 1906. 1030 S. — „Moses, Jesus, Paulus.“ Frankfurt a. M. 1910. 63 S. — „Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?“ Frankfurt a. M. 1910. 32 S.
- Andrzej Niemojewski.** „Gott Jesus“. (Deutsch aus dem Polnischen.) München 1910. 577 S.
- Christian Paul Guhrmann.** „Der Astralmythus von Christus.“ Die Lösung der Christusfrage durch Astrologie. 1912. 284 S.
- William Benjamin Smith.** „Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.“ Deutsch. Jena 1906. 243 S. — „Ecce Deus.“ Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu. Jena 1911. 315 S.
- Arthur Drews.** „Die Christusmythe.“ Jena 1909. 190 S. 3. Aufl. 1910. 238 S. — „Die Christusmythe“ zweiter Teil. Jena 1911. 452 S. — „Die Petruslegende.“ Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. Frankfurt a. M. 1910. 55 S.
- Thomas Whittaker.** „The Origins of Christianity.“ London 1904. 2. Aufl. 233 S.
- G. J.-P. J. Bolland.** „De evangelische Jozua.“ Leiden 1907. 74 S. — „Het Evangelie.“ Leiden 1909. 160 S.
- Samuel Lublinski.** „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur.“ Jena 1910. 257 S. — „Das werdende Dogma vom Leben Jesu.“ Jena 1910. 187 S.

Als die großen Vorläufer der Lehre, daß Jesus eine mythische Persönlichkeit sei, werden gewöhnlich Charles François Dupuis (1742—1809) und Constantin François Volney (1757—1820) genannt. Beide vertreten die Anschauung, daß in den Evangelien ein Mythos vorwiegend astraler Art vorliege, wie überhaupt alle Göttererzählungen im letzten Grunde aus Geschehnissen in der Welt der Natur und der Gestirne zu erklären seien. Dupuis entwickelt die Theorie in seinem großen, von

ungeheurer Belesenheit zeugenden Werke „Origine de tous les cultes“; Volney, der Vielgereifte, spricht sie in knappen Sätzen in seinen „Ruines“ aus. Beide Werke sind kulturhistorische Denkmäler ersten Ranges; in wissenschaftlicher und religionsgeschichtlicher Hinsicht kommt ihnen jedoch keine bleibende Bedeutung zu ¹⁾).

Bekannt ist, daß Napoleon, als er sich im Oktober 1808 in Weimar mit Wieland über das Christentum unterhielt, diesem ins Ohr flüsterte, es sei überhaupt eine große Frage, ob Jesus Christus jemals gelebt habe. „Ich weiß wohl, Majestät“, erhielt er zur Antwort, „daß es einige Unsinnsige gab, die daran zweifelten, aber es kommt mir ebenso töricht vor, als wollte man bezweifeln, daß Julius Cäsar gelebt hat oder Em. Majestät leben.“ Der Kaiser spielte mit seiner

¹⁾ „Origine de tous les cultes ou Religion universelle“ par Dupuis, citoyen français. Paris. L'an III de la République une et indivisible. Liberté, Égalité, Fraternité. — Drei Bände. B. I. 556 S. B. II. 304 S. B. III. 825 S. Ein Appendix bietet Wiedergaben bildlicher Darstellungen aus den antiken Religionen und astronomische Tafeln.

Im ersten und zweiten Band entwickelt Dupuis das Prinzip seiner Erklärung der Mythen und führt es an dem heidnischen Material durch; ausgezeichnet ist das Kapitel über die Mysterienreligionen. Der erste Teil des dritten Bandes beschäftigt sich mit dem Christentum; die Apokalypse Johannis wird eingehend untersucht und der Zusammenhang zwischen der jüdisch-christlichen Kosmogonie und Eschatologie und der orientalischen überhaupt dargetan. Die andere Hälfte des Bandes ist ausschließlich dem Studium des Tierkreises gewidmet.

Aus der Vorrede des Abschnittes über das Christentum: Le peuple fait du Christ un Dieu et un homme tout ensemble; le philosophe aujourd'hui n'en fait plus qu'un homme. Pour nous nous n'en ferons point un Dieu, et encore moins un homme qu'un Dieu; car le soleil est plus loin de la nature humaine, qu'il ne l'est de la nature divine. Christ sera pour nous, ce qu'ont été Hercule, Osiris, Bacchus . . . — Das große Werk wurde (1796), lange nachdem es geschrieben worden war, auf Veranlassung des Club des Cordeliers gedruckt. — Ein von Dupuis selbst (1798) verfaßter Auszug erschien auch deutsch („Ursprung der Gottesverehrung“. Leipzig 1910).

Volneys Buch „Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires“ erschien 1791 und wurde schon im folgenden Jahr ins Deutsche übertragen. Seitdem ist es in beiden Sprachen des öfteren neu erschienen. In der französischen Ausgabe von 1883 zählt es 218 S.

Der Verfasser kleidet seine Belehrung in eine Vision ein, die sich in den Ruinen von Palmyra, die er auf seinen Reisen besucht hatte, abspielt. Die sich besehenden Anhänger der verschiedenen Religionen sind auf einem Platz versammelt und werden nacheinander darüber belehrt, daß sie von den Priestern betrogen sind. Alle Dogmen, so lautet die Aufklärung, sind mythischer Natur; die wahre Religion aber ist geistig.

Das christliche Geschichts-drama stellt den Lauf der Sonne durch den Tierkreis dar. Bei der sehr summarischen Auslegung (3 S.!) spielt die „Jungfrau“ die Hauptrolle.

Bemerkung wahrscheinlich auf die Schrift Volneys an, die er wohl kannte, da er mit dem Verfasser befreundet war ¹⁾).

Strauß kann nur bedingterweise als ein Vorläufer der mythischen Ansicht angeführt werden. Er hielt an der Existenz eines historischen Jesus fest und glaubte die mythischen Elemente in der evangelischen Ueberlieferung fast ausschließlich aus alttestamentlichen Motiven herleiten zu können.

Bruno Bauer verneint die Geschichtlichkeit Jesu, erklärt aber die Persönlichkeit, die im Urchristentum Verehrung genoß, als eine Personifizierung der Ideen, die zur Gründung der neuen Religion geführt hatten. Der Gedanke, daß sie das Produkt einer Evolution der Mythologie darstellen könne, liegt nicht in seinem Gesichtskreis. Auch Kalthoff, sein Epigone, ist weit von der mythischen Anschauung entfernt. Sein Christus ist eine proletarisch-philosophische Schöpfung ²⁾).

Die radikalen Holländer verneinten die Authentie der paulinischen Briefe. Sie wollten nicht glauben, daß die Gedanken der Schreiben an die Römer, Korinther und Galater der Mitte des ersten Jahrhunderts entstammten und die Anschauungen des Urchristentums wiedergäben. An der Existenz Jesu hielten die meisten unter ihnen jedoch fest, wenn sie auch annahmen, daß erst die Jünger ihn zum Messias gemacht hätten. Nur S. Hoefstra, Allard Pierson und Samuel Adrian Naber bezweifelten, daß die Evangelien irgendwelche historische Nachricht enthielten. Loman hatte in einem Vortrag von 1881 sämtliche neutestamentlichen Schriften in das zweite Jahrhundert versetzen wollen und damit auch die Geschichtlichkeit der Person Jesu bestritten. Als er aber seine großen Arbeiten über die Unechtheit der paulinischen Briefe veröffentlichte, erkannte er, wie van Manen, einen echten Kern in der Ueberlieferung der ältesten Evangelien an ³⁾).

¹⁾ Ueber das Gespräch mit Wieland siehe des Weimarer Kanzlers Friedrich von Müller „Erinnerungen aus den Kriegsjahren von 1806—1813“ (1851. Neueste Aufl. Leipzig 1911. Siehe S. 180—183). Volney kannte Napoleon von Korsika her und leistete ihm später in Paris große Dienste. Als dieser sich jedoch die Kaiserwürde beilegte, zog er sich von ihm zurück, da er darin eine Unterdrückung der Freiheit sah.

²⁾ Ueber Bruno Bauer siehe S. 141—161; über Kalthoff S. 346—350.

³⁾ Ueber die radikale holländische Schule siehe Albert Schweizer, „Geschichte der Paulinischen Forschung“ (Tübingen 1911. 194 S.). S. 92—109 und die vorzügliche Arbeit von G. A. Van den Bergh van Eysinga, „Die Holländische radikale Kritik des Neuen Testaments“ (Jena 1912. 187 S.).

Allard Pierson (1831—1896), Professor der Literatur und Kunstgeschichte zu Amsterdam, äußerte seine Zweifel zuerst in der Studie „De Bergrede en andere synoptische Fragmenten“. 1878. 260 S. Später gab er mit seinem Freunde, dem Amsterdamer klassischen Philologen Samuel Adrian Naber (geb.

Schon der oberflächlichen Betrachtung wird ersichtlich, daß die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu nur in der Verneinung einig sind, im übrigen aber, was die Begründung der Theorie und die Erklärung des Aufkommens des Glaubens an einen geschichtlichen Jesus betrifft, in mannigfacher Weise voneinander abweichen. Der hauptsächlichste Unterschied besteht darin, daß nach den einen die in den Evangelien gezeichnete Gestalt die Gedanken, Prinzipien und Erlebnisse der das Christentum hervorbringenden sozialen und religiösen Bewegung darstellt, während es sich nach den andern um die in einer bestimmten Phase der Entwicklung der Mythologie mit Notwendigkeit eintretende Vergeschichtlichung einer zentralen Vorstellung handelt.

Die erstere Anschauung kann als die symbolische bezeichnet werden. Sie nimmt an, daß die älteste Gemeinde sich in den Erzählungen über Jesus eine bis in die Einzelheiten bedeutungsvolle Geschichte geschaffen habe. Die andere Lösung ist die mythische. Sie läßt die Hauptmomente der evangelischen Ueberlieferung in der Mythologie gegeben sein. Nach der einen Auffassung produzierten religiöse Ideen die Vorstellungen eines entsprechenden historischen Geschehens; nach der andern fanden sich uralte Erzählungsstoffe zusammen und verdichteten sich zu Geschichte, die sich in der jüngsten Vergangenheit und auf jüdischem Boden abgespielt haben sollte.

Selbstverständlich gehen die beiden Erklärungsversuche bei den einzelnen Vertretern der Verneinung der Geschichtlichkeit Jesu oft die mannigfachsten Verbindungen ein. Jedoch wird die Unterscheidung dadurch nicht hinfällig. Im Gegenteil. Da sie logisch und sachlich begründet ist und die Richtung der beiden sich kreuzenden Wege angibt, liefert sie den Schlüssel zum eigentlichen Wesen der verschiedenen Lösungsversuche und erlaubt die vorgenommenen Operationen in ihrer Mannigfaltigkeit zu verstehen und auf eine klare Formel zu bringen.

1828) die *Verisimilia* (1886. 295 S.) heraus. — Abraham Dirk Vroman (1823 bis 97) war Professor der Theologie zu Amsterdam. Die Studien, die der seit 1874 erblindete Forscher unter dem Titel „*Quaestiones Paulinae*“ in der *Theologisch Tijdschrift* (1882; 83; 86) veröffentlichte, haben es hauptsächlich mit der mangelhaften äußeren Bezeugung der paulinischen Briefe zu tun. Sie wurden in seinem Sinne durch van Manen's „*Paulus*“ (Drei Bände. 1890; 91; 96) und Rudolf Steck's „*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*“ (1888. 386 S.) zu einer allgemeinen Kritik ergänzt.

Van Manen, gestorben 1905, war Professor der Theologie an der Universität Leiden; Steck, geboren 1842, wirkt an der theologischen Fakultät zu Bern. — Der zweite Band von van Manen's *Paulus* erschien 1906 auf deutsch unter dem Titel „*Die Unechtheit des Römerbriefes*“ (277 S.). — Ueber Hoefstra siehe Van den Bergh van Gyffinga S. 8.

Dupuis und Volney, die älteren Bestreiter der Existenz Jesu, vertraten die ausschließlich mythische Erklärung. Die symbolische wurde zum erstenmal in umfassender Weise von Bruno Bauer entwickelt. Von ihm übernahm sie Ralthoff. Auch Roman bekannte sich zu ihr, solange auch er die Ungeschichtlichkeit der synoptischen Ueberlieferung annahm. In dem Sterben und Auferstehen Jesu wollte er den Untergang des fleischlichen und das Aufkommen eines geistigen Israel dargestellt sehen ¹⁾.

In den modernsten Versuchen der Verneinung der Geschichtlichkeit Jesu treten die mythische und die symbolische Erklärung nebeneinander auf. Aber die erstere übernimmt die Führung. Die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung des ausgehenden neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts kommen ihr zugute.

Solange man nur die griechische Mythologie genauer kannte, war an eine mythische Erklärung der Entstehung des Christentums ernsthaft nicht zu denken, da das Material zu gering war und keine besonders frappanten Beziehungen zu dem neutestamentlichen Erzählungskreis aufwies. Aber dann tat sich das Chaos der orientalischen Ueberlieferungen und Vorstellungen vor den erstaunten Blicken der Forscher auf. Papyri, Tonscherben, Inschriften, Gräber und im Sande verwehte Städte gaben ihre Geheimnisse preis. Hinter der neuen Anschauungswelt wurden Ideen sichtbar, die die Vorstellungen belebten und sie fort und fort neu gestalteten. Die Mythologie hörte auf eine Sammlung von Götterfabeln zu sein. Man erkannte, daß sie

¹⁾ Eine symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte bietet auch das Büchlein von M. Kulischer, „Das Leben Jesu, eine Sage von dem Schicksale und Erlebnissen der Bodenfrucht, insbesondere der sogenannten palästinensischen Erstlingsgarbe, die am Passahfeste im Tempel dargebracht wurde“. Leipzig 1876. 123 S.

In dem Schicksal Jesu werden die Erlebnisse der dem Tempel geweihten Erstlingsgarbe beschrieben. Jesus ist aus Nazareth, weil diese Garbe Gott geweiht (Nazir) ist. Die Taufe versinnbildlicht die zur Fruchtbarkeit nötige Bewässerung. Der Teufel ist das Prinzip der Unfruchtbarkeit. In der Versuchung in der Wüste lehnt das Getreide das Ansinnen in wasserloser Gegend zu wachsen ab. Die Grablegung Jesu versinnbildlicht die Aufbewahrung der eingeernteten Früchte in Erdgruben und Höhlen. „Das enthülste und gemahlene Getreide in der mythischen Engelgestalt, die weiß wie Schnee ist, zu erkennen, kann für uns nicht schwer sein.“

Dieses Laborat wird in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung nur erwähnt, weil John M. Robertson es in seinen „Evangelienmythen“ (1910) als ein bemerkenswertes originales Werk bezeichnet.

Pierçon und Rader vertreten in den Verisimilia die mythische Erklärung. Freilich deuten sie sie mehr an, als daß sie sie entwickeln und begründen.

in sinnenfälliger Einkleidung entwicklungsfähiges, religiöses Denken einschloß.

Die griechisch-orientalischen Mysterienreligionen gaben Kunde, daß um die Wende der Zeitrechnung eine Menschheit, die nach Religion suchte, uralte Vorstellungen und Riten aufgriff und ihnen neue Bedeutung und tieferen Sinn gab, indem sie zugleich die Besonderheiten der verschiedenen Ueberlieferungskreise aufhob und zuletzt in allen eine und dieselbe Idee der Erlösung dargestellt finden wollte.

Man glaubte zu erkennen, daß die Religionswissenschaft bisher mit einem zu engen Begriff der Gnosis gearbeitet hatte, wenn sie unter dieser Bezeichnung die Bestrebungen und Versuche zusammenfaßte, mit denen sich die kirchlichen Väter des zweiten christlichen Jahrhunderts und ihre Nachfolger auseinandergesetzt hatten. Die neueren Forschungen schienen dazu zu berechtigen, die ganze Entwicklung der Religionen, Mythen und Kulte des Orients als gnostisch aufzufassen und den Ausgleich der Vorstellungen verschiedenster Herkunft und den Fortschritt vom Exoterischen zum Esoterischen als das Charakteristische des sich abspielenden Prozesses anzusehen.

Daß dabei die Geschichtswissenschaft, die die Entstehung des Christentums verfolgt hatte, ohne die Gesamtheit der Anschauungen des religiösen Orients in umfassender Weise zur Erklärung heranzuziehen, in den Geruch der Einseitigkeit und Rückständigkeit kommen mußte, versteht sich von selbst. Mit Emphase wurde die „religionsgeschichtliche Methode“ als der Schlüssel der ungelösten Probleme gepriesen. Die alttestamentliche Urgeschichte, die spätjüdische und die christliche Eschatologie wurden auf ihre Zusammenhänge mit mythischen Vorstellungen untersucht und lieferten gute Ausbeute. Auch die älteste auf Jesum bezogene Christologie ließ, wie man zu erkennen glaubte, die mannigfachen Beziehungen zu den Erlösergestalten der Mythologie erkennen oder wenigstens ahnen.

Die in dieser Richtung fortschreitende Theologie schwelgte in Entdeckungen. Paulus schien sich immer mehr als eine Erscheinung der orientalisches-griechischen Gnosis zu offenbaren. Die Geschichte der christlichen Sakramente hellte sich, so schien es, durch die weitverzweigten älteren und neueren Analogien zu sakramentalem Essen und Trinken und kultischen Waschungen zusehends auf. Man hatte das Gefühl, die Kräfte, die bei der Gestaltung des Urchristentums mitgewirkt hatten, aus der allgemeinen Religionsgeschichte förmlich bestimmen und ablesen zu können ¹⁾.

¹⁾ Zur Charakterisierung der neueren religionsgeschichtlichen Schule seien folgende Werke genannt: Hermann Usener, *Religionsgeschichtliche Unter-*

Die neuen Impulse hatten die religionsgeschichtliche Richtung der Fachtheologie dahin gebracht, daß sie gewissermaßen einen doppelten Ursprung des Christentums annahm. Den einen ließ sie mit dem Auftreten eines historischen Jesus gegeben sein; den andern fand sie in den gnostischen und synkretistischen Gedanken, durch die die Jünger und Paulus jene Gestalt zum gestorbenen und auferstandenen Erlöser erhoben und eine Mysterienreligion schufen, die den andern mit der Zeit den Rang ablaufen sollte. Die Annahme, daß das Urchristentum zunächst eine innerjüdische Erscheinung gewesen sei, wurde mehr und mehr verlassen.

Unter diesen Umständen trat die Bedeutung des Wirkens und Lehrens des von den Synoptikern gezeichneten Jesus immer mehr zurück. Dieser trug offenbar nichts zur Erklärung des Entstehens des Urchristentums bei, da letzteres, durch Paulus repräsentiert, fast ausschließlich mit der Deutung des Sterbens und Auferstehens des göttlichen Heilandes beschäftigt war und von den Daten der öffentlichen Wirksamkeit des galiläischen Meisters und von seiner Unterweisung weiter keinen Gebrauch zu machen schien.

In dem Maße als von der jüdisch-eschatologischen Bedingtheit fuchungen (1889; 1899). — Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). — E. Rohde, Psyche (1894. 3. Aufl. 1903). — Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (1895); Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903; 2. Aufl. 1910). — Albrecht Dieterich, Abraxas (1891); Nekyia (1893); Eine Mithrasliturgie (1903). — Albert Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament (1898). — W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus (1903); Im Namen Jesu (1903). — Richard Reizenstein, Poimandres (1904); Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910). — Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1907). — Adolf Deißmann, Licht vom Osten (1908); Paulus (1911).

Kritisch besonnen: Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (1909). — E. A. Abbot, Notes on New Testament Criticism (1907). — Clemen gibt als Einleitung eine Geschichte der religionsgeschichtlichen Bewegung.

Zur religionsgeschichtlichen Christologie: Otto Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1903). — Martin Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (1908). — Hans Lietzmann, Der Welttheiland (1909). — Ueber die Urgeschichte der Erlöservorstellung: W. O. E. Oesterley, The Evolution of the Messianic Idea. A Study in Comparative Religion (1908).

Ueber die Versuche einer religionsgeschichtlichen Erklärung des Paulinismus: Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung (1911). S. 141—184.

des Auftretens Jesu und der Entstehung des Urchristentums abgesehen wurde, lockerten sich die natürlichen Beziehungen zwischen den beiden Erscheinungen. Zuletzt bildeten die Nachrichten der Synoptiker nur noch eine Art von Prolog zu der aus allgemeinen Prinzipien und Gedankenevolutionen erklärten Entstehung des Christentums. Und weil sie in dem konstruierten großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang nur schwer unterzubringen waren, mußten sie mit einer gewissen Notwendigkeit geschichtlich verdächtig werden.

So war der allgemeine Anstoß zum Zweifeln gegeben. Es kam hinzu, daß die Bezeugung der Existenz Jesu in der Profangeschichte keine besonders ausgiebige war und nicht allzuschwer in Frage zu stellen schien.

In den Antiquitäten des Josephus — wie sie uns von christlichen Abschreibern überliefert sind — wird Jesus zweimal erwähnt. Die erste Stelle, Antiq. XVIII, 33 lautet in Uebersetzung folgendermaßen: „Zu dieser Zeit erschien Jesus, ein weiser Mann, wenn es erlaubt ist, ihn einen Menschen zu heißen. Denn er vollbrachte wunderbare Taten, war ein Lehrer der Menschen, die mit Freude die Wahrheit annehmen und gewann viele Juden, auch viele Heiden für sich. Dieser war der Christus. Und als Pilatus, auf die Anzeige der ersten Männer bei uns, ihn mit dem Kreuze bestraft hatte, ließen die, die ihn zu Anfang geliebt hatten, nicht von ihm. Er erschien ihnen nämlich am dritten Tage wieder lebendig, wie die göttlichen Propheten dies und zahllose andere Wundertaten von ihm verkündigt hatten. Und bis auf diesen Tag ist das Volk der Christianer, wie sie nach jenem benannt werden, nicht ausgestorben.“

Diese Notiz ist entweder unecht oder so maßlos interpoliert, daß sie nicht mehr als glaubwürdiges Zeugnis angeführt werden kann ¹⁾.

Gegen die andere liegen keine so schweren Bedenken vor. Josephus berichtet — Antiq. XX, 91 —, daß der Hohepriester den Bruder

¹⁾ Einen umfassenden Versuch, einen echten Grundstock der Notiz zu retten unternimmt Théodore Reinach, „Josèphe sur Jésus“. Revue des Etudes Juives 1897. Schürer steht diesem und ähnlichen Unternehmen skeptisch gegenüber.

Auch die Notiz über Johannes den Täufer — Antiq. XVIII, 5, 2 — ist verdächtig. Josephus schildert ihn als einen die Tugend predigenden Menschen, dessen Verkündigung und Taufe zum Bekenntnis der Sünden vielen Anklang fanden. — Die Angaben über Jesus in der slavischen Uebersetzung des Werkes über den jüdischen Krieg sind sicher unecht. Sie behandeln die Frage, ob er ein Mensch oder ein Engel genannt werden müsse und ob er auferstanden sei oder von den Jüngern gestohlen wurde. A. Berendt, „Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello judaico des Josephus (1906. 79 S.) ist merkwürdigerweise für die Echtheit. Joh. Frey, „Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte“ (1908. 281 S.) hält die Interpolation für sehr alt.

Jesu, „des sogenannten Christus“, Jakobus mit Namen und einige andere der Gesetzesübertretung anklagte und sie steinigen ließ. Ob sie als echt zu halten ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen.

In jedem Falle scheidet Josephus aus der Reihe der zuverlässigen profanen Zeugen über Jesus aus.

Tacitus berichtet in den Annalen (XV, 44) unter Trajan im zweiten Jahrzehnt des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, daß Nero, um das Gerücht, er habe Rom in Brand gesteckt, zum Schweigen zu bringen, als Schuldige durch Verbrechen verhaßte Leute vorschob, die das Volk Christianer nannte, und die er dann den ausgefuchtesten Strafen überantwortete. Der Urheber jenes Namens, Christus, fährt er fort, war unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden. Nachher aber sei der für den Augenblick unterdrückte heillose Aberglaube nicht nur in Judäa, wo er entstanden, sondern auch in der Stadt Rom, wohin aus der ganzen Welt alle schändlichen Dinge zusammenfließen und Beifall finden, wieder hervorgebrochen ¹⁾.

Dieses Zeugnis kann kaum beanstandet werden. Die Meinung, die über die Christen ausgesprochen wird, läßt keine christliche Interpolation vermuten.

Sueton, der unter Hadrian schrieb, berichtet in seiner Vita Claudii (Kap. 25) über die Unruhen, die zur Zeit dieses Kaisers unter den Juden Roms ausbrachen, und führt sie auf einen gewissen „Chrestus“ zurück ²⁾. Er meint wahrscheinlich Christus. Die Angabe ist unklar gehalten. Sie erweckt fast den Verdacht, als wäre Sueton, der auch sonst den Dingen nicht immer auf den Grund geht, der Ansicht gewesen, daß die von ihm genannte Persönlichkeit bei den Unruhen in Rom zugegen und beteiligt gewesen sei.

Die Diskussion, ob die Notizen über Christus und Chrestus bei Tacitus und Sueton echt oder unecht sind, entbehrt eigentlich des Interesses. Auch in dem wohl zutreffenden Fall, daß sie dem ursprünglichen Text angehören, können sie kaum als sichere Zeugnisse für die

¹⁾ Annal. XV 144 . . . ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quae sitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaue in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrociora aut pudenda confluunt celebranturque. — Es ist möglich, daß die Urschrift im ersten Satz statt Christianos „Chrestianos“ enthielt. Die Lesart „Christus“ im zweiten Satz steht jedoch fest.

²⁾ Vita Claudii Cap. 25 . . . „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.“

Geschichtlichkeit des Herrn angeführt werden. Die beiden römischen Historiker lassen nicht erkennen, daß sie originale und direkte Kunde von Jesus besitzen. Sie berichten, was die christlichen Gemeinden ihrer Zeit überlieferten. Also bezeugen sie bestenfalls, daß die Kirche zu Beginn des zweiten Jahrhunderts an die Existenz und den Kreuzestod Jesu glaubte.

Die Erwägungen, warum es um die profane Bezeugung Jesu so schlecht bestellt ist, können sich auf den mannigfachsten Pfaden ergehen. Daß der ursprüngliche Josephustext Jesum wahrscheinlich nicht nannte, ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß der jüdische Schriftsteller ihn verkehrte; hätte er ihn gehaßt, so würde er ihn und die von ihm ausgehende Bewegung seinen römischen Lesern wohl signalisiert und dabei den Bericht so gefaßt haben, daß das Judentum als solches nicht kompromittiert worden wäre. Denkbar ist auch, daß er den galiläischen Lehrer und sein Schicksal nicht erwähnte, weil er von den messianischen Erwartungen des Volkes so wenig wie möglich reden wollte.

Zum Schweigen der römischen und griechischen Schriftsteller läßt sich anführen, daß uns nur ein Teil der in Frage kommenden Literatur erhalten ist, und also immerhin denkbar bleibt, daß in verloren gegangenen Schriften von Jesus Notiz genommen worden sei. Mit Recht kann aber auch darauf hingewiesen werden, daß die Verurteilung und Kreuzigung eines Galiläers, die weder ein politisches Vorspiel noch Nachspiel hatte, für diejenigen, die die profane Geschichte verfolgten, kein wichtiges Ereignis war, wenn sie überhaupt Kunde davon empfangen. Und als jene Hinrichtung im Laufe der Zeiten durch die sich darauf berufende religiöse Bewegung einigermaßen bedeutungsvoll wurde, lag für die römischen Geschichtsschreiber kein Grund vor, besondere Nachforschungen über Vorgeschichte, Prozeß und Verurteilung anzustellen. Sogar wenn sie es gewollt hätten, wären sie kaum in der Lage gewesen, das Vorhaben auszuführen, da Akten nicht vorlagen und Augenzeugen nicht mehr beizubringen waren. Sie genügten ihrer Pflicht also vollauf, wenn sie, wie Tacitus, die in der christlichen Gemeinde behauptete Tatsache einfach anführten.

Um eine einigermaßen objektive Würdigung der geringen profangeschichtlichen Bezeugung der Wirksamkeit und des Schicksals Jesu zu ermöglichen, wäre einmal allgemein festzustellen, inwieweit in älterer und neuerer Zeit die Historiographen von dem Auftreten unpolitischer religiöser Persönlichkeiten Notiz genommen haben. Italien zählte im neunzehnten Jahrhundert zwei hervorragende Messiasse: Dreste de Amicis (1824—1889), den „Christus der Abruzzes“, und David Lazzaretti (1834—78), den die Carabinieri auf der Landstraße an der

Spitze einer Prozession erschossen ¹⁾). Was ist, um diese beiden typischen Fälle zu nennen, von ihrem Tun und ihren Schicksalen durch die zeitgenössischen Geschichtsschreiber auf uns gekommen? Was wüßten wir von ihnen, wenn wir nur diese Nachrichten hätten und von der direkt oder indirekt auf ihre Anhänger zurückgehenden Ueberlieferung absehen müßten? Dabei ist noch nicht einmal in Betracht gezogen, daß diese Messiasse jahrelang wirkten und Zeit hatten, die Aufmerksamkeit auch indifferenter Kreise auf sich zu ziehen, während Jesus der Öffentlichkeit nur wenige Monate angehörte ²⁾).

Nachdem einmal die Aufmerksamkeit darauf gelenkt worden war, daß wir über Jesus kein Zeugnis besitzen, das von der christlichen Ueberlieferung offenkundig unabhängig ist, mußte sich der Gedanke wie von selbst einstellen, daß eine formale Möglichkeit bestehe, die von ihm handelnden Erzählungen aus der allgemeinen Geschichte herauszuhebeln. Wer Lust hatte, durfte damit spielen. Wer weiter gehen wollte, mochte sich auch ausmalen, zu welchen Konsequenzen und Schwierigkeiten der Versuch führen müßte. Und wenn jemand gar vergessen wollte, daß Josephus, Tacitus und Sueton die Ungeschichtlichkeit Jesu ebensowenig bezeugen wie seine Geschichtlichkeit, konnte er sich für berechtigt halten, die Ausführung des Planes in die Wege zu leiten.

Als fernere Verlockung zur Verneinung der Existenz Jesu kam hinzu, daß es nicht ohne weiteres gelingen wollte, aus den Angaben der beiden ältesten Synoptiker ein klares Bild seiner öffentlichen Wirksamkeit zu gewinnen. Auch in der Lehre war vieles dunkel geblieben. Die Frage, ob wirklich Tatsachen vorlägen, die sich in dem Leben eines Menschen abgespielt hatten, war also bis zu einem gewissen Grade berechtigt; Versuche, das Berichtete auf andere Weise zu erklären, durften nicht ohne weiteres abgewiesen werden.

Schließlich aber hätten diese theoretischen Möglichkeiten und Vorkünfte dennoch nicht hingereicht, eine Reihe von Forschern zu bestimmen, das alte Unternehmen mit den Mitteln der modernen mythologischen Wissenschaft zu erneuern, wenn nicht Interessen praktischer Art vorgelegen hätten. Sie wagten den Versuch, weil Religion und Re-

¹⁾ Die Nachrichten über Bazzaretti hat Emil Rasmussen („Ein Christus aus unsern Tagen“. Leipzig 1906. 233 S.) gesammelt. — Dreste de Amicis ist in *d'Annunzio's* „Trionfo della morte“ verherrlicht und entstellt.

²⁾ Bezeichnend ist, daß Dreste de Amicis und David Bazzaretti weder in Meyers noch in Brockhaus' Konversationslexikon zu finden sind. Würden die von ihnen ausgegangenen religiösen Bewegungen große Bedeutung annehmen und käme die Frage der Geschichtlichkeit der „Stifter“ in späterer Zeit einmal zur Diskussion, so würde aus diesem Schweigen, wenn die übrige Literatur verloren gegangen wäre, mit Zuversicht auf Nichtexistenz geschlossen werden.

ligionsphilosophie, wie sie sie verstanden, gebieterisch forderten, daß der Verehrung des historischen Jesus, die beim freieren Protestantismus anzutreffen war, ein Ende gesetzt würde.

Schon bei Hegel stehen die begriffliche Auffassung der Religion und die historische Erscheinung Jesu als religiöse Autorität in einem derartigen Verhältnis zueinander, daß die letztere entweder überflüssig oder störend ist. Das Problem wird aber dadurch verdeckt, daß Hegel die Vorstellung von Jesus nicht empirisch gewinnt, sondern sie so schafft und gestaltet, wie sie mit seiner Anschauung zusammenstimmt.

Als jedoch die geschichtliche Forschung selbständig wurde, fielen naturgemäß Religion einerseits, Person und Lehre Jesu andererseits immer mehr auseinander. Es wurde erkannt, daß die erstere sich nach immanenten Prinzipien entwickelt, und daß die im Laufe der Zeiten aufgetretenen Autoritäten die späteren Erkenntnisse nicht vorwegnehmen können. Diejenigen, die die Verehrung des historisch zu erforschenden Jesus mit ihrer Religion identifizieren, halten — so mußte geschlossen werden — den Fortschritt auf. Die höhere Erlösungsreligion, die sich in den uralten Mythen ankündigt und dem elementaren Denken jederzeit als letzte Erkenntnis gegenwärtig ist, wird von ihnen mißachtet. Sie meinen, daß Religion sich geschichtlich aus irgend einer Lehre herleiten lasse, und wissen nicht, daß sie zeitlos ist und sich fort und fort in dem auf das unendliche Weltganze gerichteten Wollen und Erkennen erneuert und vertieft.

Es handelt sich um das Problem von absoluter und historischer Religion, das Schleiermacher erkannt, aber alsbald wieder verdunkelt hatte und dem die zünftige moderne Theologie, weil sie in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts die lebendige Fühlung mit der Philosophie und dem Denken verloren hatte, geflissentlich aus dem Wege ging, wenn sie es nicht vorzog, es mit Phrasen zuzudecken.

Auch ihre Stellung zur eschatologischen Auffassung der Lehre und Wirksamkeit Jesu war im Grunde durch das Nichteingehenwollen auf jene allgemeine Frage bestimmt, wenn dies auch in der Diskussion nicht zugestanden wurde. Man verschloß sich den selbstverständlichsten Feststellungen aus Furcht, damit einen fremdartigen Jesus anerkennen zu müssen, der fernerhin nicht mehr in der bisher üblichen Art als Autorität für das moderne Christentum und die damit mehr oder weniger identifizierte absolute Religion ausgegeben werden könnte.

Das religionsphilosophische Versteckspiel und die Politik der flüchtigen Aengstlichkeit konnten aber auf die Dauer nicht helfen. Denjenigen, die darauf bedacht waren, dem modernen Christentum die Gestalt Jesu zu entreißen, standen zwei Wege offen. Sie konnten den Nach-

weiß versuchen, daß bei objektiver Betrachtung die historische Persönlichkeit Jesu gar nicht das sittliche und religiöse Ideal sei, für das die Geschichtstheologie sie ausgab; oder aber, sie entschlossen sich zur Verneinung seiner geschichtlichen Existenz.

Das erstere Verfahren hatten vorerst Eduard von Hartmann und seine direkten und indirekten Schüler eingeschlagen¹⁾. Sie setzten die wirkliche Geschichte der gemachten entgegen. Der damit erzielte Erfolg war aber kein durchschlagender gewesen. Die Theologie verteidigte sich auf alle mögliche Weise und wollte sich in ihrer mit großem wissenschaftlichem Apparat unternommenen Idealisierung und Modernisierung Jesu nicht stören lassen.

Der Mißerfolg lag zum Teil daran, daß die Frage zuletzt als eine rein historische zum Austrag gebracht werden mußte; zum Teil war er aber auch damit gegeben, daß bei der versuchten Diskreditierung des galiläischen Lehrers, der sich für den Messias hielt, die Bahnen der objektiven Betrachtung offenkundig verlassen wurden, sodaß die angegriffene Theologie ihren Gegnern mit Recht parteiische Geschichtsauffassung vorwerfen konnte, wodurch sie sich berechtigt fühlte, ihrerseits ebenso parteiisch zu idealisieren und zu modernisieren.

Darum erschien es angebracht, den anderen möglichen Weg zu beschreiten und mit Hilfe der mythologischen Entdeckungen die Existenz Jesu überhaupt zu bestreiten. Dies Verfahren hat einen dreifachen Vorteil. Zunächst einmal schaltete es die Frage der sittlichen Wertung jener Persönlichkeit aus. Sodann war es das denkbar radikalste und erlaubte zudem, aus allen Schwierigkeiten, die in der Leben-Jesu-Forschung zutage getreten waren, Vorteil zu ziehen. Zum dritten spielte es den Kampf auf ein Gebiet über, auf dem die Theologen nicht wie bisher alle Vorteile des Fachwissens auf ihrer Seite hatten. Es wurde ihnen ein Material vorgehalten, das ihnen größtenteils fremd war und

¹⁾ Als eine der letzten und eindrucksvollsten Rundgebungen aus diesem Lager sei die Schrift von W. von Schönehen, „Der moderne Jesuskult“ (Frankfurt a. M. 1906; 41 S. 2. Aufl.) genannt.

Ferner sind anzuführen: Arthur Drews, „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ (Leipzig 1906. 517 S. 2. Aufl. 1910) und Ernst Horney, „Jesus im Lichte der Gegenwart“ (Leipzig 1910. 36 S.).

Wilhelm von Schönehen, geboren 1832 zu Verden a. Aller, Offizier a. D., lebt als philosophischer Schriftsteller zu Freiburg i. B. — Ernst A. Horney, 1871 zu Stettin geboren und zu München ansässig, hat sich als Nietzsche-Forscher betätigt und beschäftigt sich hauptsächlich mit Religionsphilosophie. — Arthur Drews, geboren 1865 zu Uetersen (Holstein), ist Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule zu Karlsruhe. Er schrieb über Kant, Hegel, Wagner, Nietzsche und Eduard von Hartmann.

daß auf diejenigen unter ihnen, die bisher Kenntniss davon genommen, den größten Eindruck gemacht hatte. Die Mythologen und ihr Anhang konnten sich als die konsequenten Vertreter der religionsgeschichtlichen Forschung ausgeben.

Die Bestreiter der Historizität Jesu handeln also aus einer höheren religionsphilosophischen Nötigung heraus, wie sie es allesamt des öfteren und deutlich in ihren Schriften zu erkennen geben. Sie wollen zerstören um aufzubauen und sind der Ueberzeugung, einen heiligen Krieg zu führen.

Nicht so klar wie das Ziel des Unternehmens ist ihnen die zu beobachtende Taktik. Sie sind weit davon entfernt, planvoll vorzugehen und die sich bietenden Vorteile in der richtigen Weise auszunützen. Dazu fehlt es ihnen schon an den nötigen Kenntnissen der positiven und negativen Ergebnisse der theologischen Forschung überhaupt und der Probleme des Lebens Jesu im besonderen. Auch in den Fragen der ältesten Dogmengeschichte haben sie sich eine weitgehende Unbefangenheit gewahrt. So kommt es, daß sie sich reichlich Blößen und den „Gelehrten vom Fach“ nicht seltene Gelegenheiten zu Triumphen geben. Andererseits wieder haben sie oft ein lebendiges Empfinden für Probleme, die ihre Gegner nicht in ihrer Bedeutung erkannt haben.

Im Grunde verachten sie alles, was durch die Fachwissenschaft als kritische Methode sanktioniert ist. Sie denken nicht daran, einen klaren und eindrucksvollen Aufbau ihrer Erwägung zu geben, sondern vertrauen einzig auf die Wucht des beigebrachten Materials. Mögliche Einwände nehmen sie vorweg, indem sie neue Reserven in die Lücken einrücken lassen. Darauf beruht der eigenartige Charakter ihrer Erörterungen. Das Ueberzeugendste daran ist der zuversichtliche Enthusiasmus, mit dem sie die mythischen Horden gegen den historischen Jesus und seine Verteidiger anführen.

Die konsequente und einseitige Herleitung der Erscheinung Jesu aus der Mythologie vertreten J. M. Robertson¹⁾ und Peter Jensen.

¹⁾ John Mackinnon Robertson, „Christianity and Mythologie“. London 1900. 2. Aufl. 1910. 472 S. Das Werk besteht aus drei Teilen: 1. The Progress of Mythologie. 2. Christ and Krishna. 3. The Gospel Myths. — Als Epilog folgen in der zweiten Auflage Auseinandersetzungen mit Schmiedel, Pfeleiderer, Schweizer und anderen. Der dritte Teil erschien deutsch unter dem Titel „Die Evangelienmythen“. Jena 1910. 240 S.

„A short History of Christianity“. London 1902. 429 S. — Auf S. 1–95 ein Abriß der Entstehung des Christentums.

„Pagan Christs“. Studies in comparative Hierology. London 1902. 2. Aufl. 1911. 456 S. 1. The Rationale of Religion. 2. Comparison and Appraisement of Religions. 3. Secondary God-Making. 4. Mithraism. 5. The Religions of Ancient America.

Das Charakteristische ihres Unternehmens liegt darin, daß sie von jeder Anleihe bei der symbolischen Erklärung absehen.

John M. Robertson ist in seinen vergleichenden Studien über die Religionen zu dem überraschenden Ergebnis gelangt, daß sie alle sich nach denselben Gesetzen entwickeln. Keine von ihnen, behauptet er, kann auf eine originale, in der Eigenart ihres Wesens begründete Evolution Anspruch machen. Die Verschiedenheiten sind nur durch die Umgebung und die besonderen äußeren Umstände bedingt.

Die hauptsächlichste Evolution besteht darin, daß fort und fort Götter nachwachsen, die, wenn sie es zu Jahren und Ansehen gebracht haben, sich an Stelle der alten setzen. Verläuft der Prozeß normal und langsam, so werden die jüngeren als die Söhne der älteren inthronisiert; überstürzt er sich, so gelten sie als die Brüder. So löste Krishna den Indra ab; Serapis nahm die Stelle von Osiris ein. Auf ähnliche Art ist zu erklären, daß bei manchen wilden Völkerstämmen ein höchster Gott zwar angenommen wird, aber im Kultus keine

Robertson ist 1856 in Brodick geboren und lebt in London. Er ist, wie er selber bekennet, nicht Fachmann, sondern Literat, der sich mit historischen, ökonomischen und soziologischen Problemen befaßt hat. Seine Ehrfurcht vor der Spezialforschung macht ihn nicht blind für ihre Gefahren. Sie kommt nämlich leicht dazu, sich in „Irrtümern zu befestigen“. In solchen Nöten müssen die unabhängigen Forscher ihr zu Hilfe eilen und sie aus der Sackgasse herausbringen.

Das verbreitetste Repertorium der mythologischen Anschauungen ist James George Frazers „The Golden Bough“. A Study in Magic and Religion. 1. Ausg. London 1890. 2 B. — 2. Ausg. 1900. 3 B. (B. I 467 S.): Magie und Religion; Tabu. — (B. II 471 S.): Die rituellen Morde; Uebertragung und Vertreibung der Uebel; Sündenböcke; Gefahren für die Seele; Wanderungen der Seele. — (B. III 490 S.): Agrar- und Waldfulte in der Legende; volkstümliche Glaubensanschauungen und Gebräuche; Agrar- und Waldfulte im Orient und im hebräischen Altertum; das Sterben der Vegetationsgottheiten.

Frazer gibt einen lebendigen Ueberblick über die religiösen Anschauungen und Gebräuche der verschiedenen Völker und Zeiten. Mit den Tatsachen bringt er zugleich Erklärungen und Hypothesen, die auseinanderliegenden Angaben in Beziehung zu einander zu setzen und allgemeine Ideen zu entwickeln. Von besonderer Bedeutung wurde der dritte Band, in dem die griechischen und orientalischen Religionen besprochen werden. — Dem Verfasser der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ist das Werk Frazers in der französischen Uebersetzung (1908—1911) vertraut; eine deutsche Uebersetzung ist nicht erschienen. — Frazer ist 1854 in Glasgow geboren und wirkt als Professor der sozialen Anthropologie in Liverpool.

Das wissenschaftlichste Werk über die Religionen ist das Lehrbuch der Religionsgeschichte, das der Leidener Professor Chantepie de La Saussaye in Verbindung mit den hervorragendsten Fachgelehrten herausgegeben hat. 3. Aufl. Tübingen 1905. I. B. 543 S. II. B. 587 S.

Rolle mehr spielt. Er hat sich gewissermaßen „von den Geschäften zurückgezogen“ und wird nicht weiter mit Opfer und Gebet belästigt. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß das religiöse Interesse sich immer auf die Nachtriebe konzentriert.

Von dieser Regel macht die israelitische Religion keine Ausnahme. Sie vertritt in ihrem letzten Stadium zwar einen Quasi-Monotheismus. Das will aber nicht heißen, daß ihre natürlichen polytheistischen Instinkte erstorben sind. Sie werden nur durch die Priester niedergehalten. Diese hatten ein Interesse daran, den Zustand, der durch das Emporkommen des einen Gottes Jahwe geschaffen und durch die heiligen Bücher kanonisiert worden war, zu einem dauernden zu gestalten. Aber sie konnten nicht hindern, daß im zweiten Jahrhundert vor der Wende der Zeitrechnung, in der Apokalypse Henoch, der „Gesalbte“ zum Range einer Gottheit erhoben wurde. Die Bestrebungen zur Schaffung eines an Bedeutung stetig wachsenden Halbgottes wurden durch die immer stärker mithereinspielenden griechischen und orientalischen Einflüsse gefördert.

Ein Jesus-Kultus bestand in Israel aus der Zeit her, in der Abraham, Isaak, Joseph, Moses und Josua als Gottheiten galten und noch nicht zu den menschlichen Persönlichkeiten erstarrt waren, als die sie in den kanonischen Schriften überliefert sind. Besondere Bedeutung hatte Josua, in welchem unschwer eine wahrscheinlich ephraimitische Sonnengottheit zu erkennen ist. Zwischen ihm und dem Halbgott Jesus bestand ein innerer Zusammenhang, wie sich schon aus der Ähnlichkeit der Namen ergibt. Wahrscheinlich handelte es sich um ein und dieselbe Persönlichkeit. Sie wurde auch unter dem Symbol des Lammes oder Widders verehrt, wie aus der Offenbarung Johannis ersichtlich wird.

Ueberdies stand sie in Beziehung zu Adonis und dem babylonischen Tammuz. In vorchristlicher Zeit gab es in Palästina einen Osiris-Tammuz-Kult, in dem die Anbetung einer Maria und ihres Kindes Jesus eine Rolle gespielt hat. „Es unterliegt kaum irgend einem Zweifel, daß die Grotte, die als Geburtsstätte Gottes in Bethlehem gezeigt wird, in unvordenklichen Zeiten eine Stätte der Anbetung im Tammuz-Kult gewesen war. Berichtet doch Hieronymus (Ep. 58), daß zu seiner Zeit ein Adonisheiligtum in der Davidsstadt bestand ¹⁾.

¹⁾ Freilich wird die betreffende Notiz bei Hieronymus mit den Worten „Ab Hadriani temporibus“ eingeleitet und es ist klar, daß der Verfasser von der Schändung Jerusalems und Bethlehems in der auf den Bar-Kochba-Aufstand folgenden Zeit reden will. Aber das darf keine Rolle spielen, wo die Interessen der Mythologie in Frage kommen.

Ueberdies bedenke man, daß David, diese quasi-historische Persönlichkeit, den Namen des Sonnengotts Daoud oder Dodo trug, der mit Lammuz identisch war. Auch hierdurch ist also sichergestellt, daß die „Davidsstadt“ seit unvordenklichen Zeiten diesem Gotte geweiht war.“

Aus dem dramatischen Zeremoniell, mit dem am Weihnachtstag, der Wintersonnenwende, der heilige Geburtstag begangen wurde, ist die evangelische Geschichte der Geburt Jesu erwachsen. Die Riten bei der Feier des Todes des Gottes um die Osterzeit wurden zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte.

Von Wichtigkeit war, daß eine Mahlfeier zum Jesus-Kult in Beziehung stand. Sie wurde nachher durch Einfügung in die Passionsgeschichte in den spezifisch evangelischen Mythos aufgenommen. Man erinnere sich, daß ähnliche Riten im Mithra- und Dionysoskult eine große Rolle spielten.

So waren alle Voraussetzungen zur Entwicklung eines machtvollen Gottes gegeben. Eine große Zukunft stand ihm offen, weil er die Ideen aller Kulte in sich vereinigte. Dabei war die ursprüngliche jesuistische Bewegung „antigentilisch“ und „antisamaritanisch“. Universalistische Richtung erhielt sie erst durch Paulus.

Dieser Punkt vertrüge eine ausgiebigere Begründung. Es wird nämlich nicht ganz klar, wieso ein seinem Wesen nach synkretistischer Kult, den Robertson sonst als auf den Judaismus aufgepfropften „Neo-Paganismus“ bezeichnet, anfänglich pharisäische Engherzigkeit zeigen konnte. Fast möchte man befürchten, daß der Verfasser sich hier gegen seine Gewohnheit von der evangelischen Darstellung betören ließ und ihre Nachrichten von einem konservativen älteren Jüngerkreis und einem heidenfreundlichen Paulus für geschichtlich ansah. Durch dieses Versehen wird die Geschlossenheit der Gesamtanschauung in unangenehmer Weise beeinträchtigt.

Die Aussichten des Gottes „zweiter Ordnung“ Jesus konnten sich aber nicht verwirklichen, solange das Priestertum der Hauptstadt die Herrschaft in Händen hatte, da sich sein Kult nicht für den Tempel zu Jerusalem ausbeuten ließ. Zur rechten Zeit wurde die heilige Stadt durch die Römer zerstört und der „Christismus“ in Freiheit gesetzt. Jesus trat dann seinen Siegeszug an und überwältigte zuletzt auch seinen großen Rivalen Mithra.

Diese Aufstellung ist an sich nur ansprechende Mutmaßung. Als Wahrheit wird sie, nach Robertson, dargetan, wenn es gelingt den Nachweis zu führen, daß in allen von Jesus handelnden Erzählungen Mythen verarbeitet sind. Robertson ist der Zuversicht, ihn erbringen zu können.

Freilich muß er dabei darauf rechnen können, daß er es nicht mit pedantischen und plumpen Geistern zu tun hat, die die evangelischen Erzählungen und die ihnen ähnelnden Mythen einfach nebeneinander stellen und verlangen, man solle ihnen den Verwandlungsprozeß in allen Einzelheiten vormachen oder auf die Behauptung verzichten. Robertson fordert, daß man ihm die Voraussetzungen zugestehet, die dem Wesen des angenommenen komplizierten Vorgangs Rechnung tragen.

Dazu gehört in erster Linie, daß die Berechtigung anerkannt werde, eine weitgehende szenische Darstellung der Mythen in den Kulte auch da anzunehmen, wo wir keine diesbezüglichen Nachrichten besitzen. Wer sich einigermaßen in die alten Religionen eingelebt hat, soll dies ganz selbstverständlich finden. Die geschauten Geschehnisse wurden dann später in Geschichte übersetzt.

In Betracht kommen neben den „Mysterienspielen“ der Geburt und der Passion noch die der Verklärung und des Leidens in Gethsemane und die Rituale der Bestattung und der Auferstehung, die dem Attis- und dem Dionysoskultus entlehnt waren. Wir haben anzunehmen, daß diese gottesdienstlichen Aufführungen in ausgiebiger Weise mit bedeutungsvollen Einzelheiten ausgestattet gewesen sind. So war zum Beispiel im Passionsdrama der Verrat des Judas, der die Rolle des Judentums vertrat, vorgesehen. Für die „unkritischen Zuschauer des ursprünglichen Mysterienspiels bedurfte es nirgends einer Erklärung. Sie glaubten an den Verrat des Judas, weil sie ihn mit angesehen hatten, und damit war die Sache erledigt“.

Aus demselben Grunde wurden die Salbung durch das Weib, die versuchte Unterschlebung des Barrabas, die eine lange mythische Vorgeschichte hatte, der Traum der Gattin des Pilatus, das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, und das „Es ist vollbracht“, sowie der ungenährte Rock, das Gewand des Sonnen-Osiris, in die Geschichte Jesu aufgenommen.

In diesen Grundstock von Erzählungen fügten sich dann andere ein. Das Wasser- und Weinwunder stammt aus dem Dionysoskult, wie jeder zugestehen muß, der erfährt, daß am fünften Januar eine Quelle des Gottes auf der Insel Andros Wein spendete.

Die Ablehnung der Verwandlung der Steine in Brot ist einem Mythenkreise entnommen, aus dem auch die Buddhasage geschöpft hat, und steht überdies noch zu der „Hunger- und Durstprobe“ im Mithrakult in Beziehung. Robertson will annehmen, „daß Mithra im späteren Entwicklungsstadium seines Mythos fastete und von Ahriman versucht wurde“. Dabei konnte dann „die Vorstellung von der Allmacht des Gottes leicht zu dem Detail Veranlassung gegeben haben,

daß man an ihn das Ansinnen stellte, Brot aus den Steinen zu machen . . .“, womit die Vorlage für die Jesuserzählung gegeben war.

Bei der Erzählung von der Speisung der fünftausend Menschen ist an die Dionysosgeschichten zu denken. Wir wissen, daß dieser Gott mit seinen hungernden Begleitern durch die Wüste zog. Andererseits berichtet Ovid (*Metamorphosen* XIII, 650 ff.), daß der Gott die Macht verlieh, durch Berührung Getreide, Wein und Del hervorzubringen. Selbstverständlich mußte angenommen werden, daß er sie auch selber besaß und bei dem Wüstenzuge in Anwendung brachte. Die Entstehung der evangelischen Erzählung von Jesus ist hiermit ausreichend erklärt. Daß nach der wirklichen Dionysoserzählung die Libyer seiner hungernden Horde Speise darbrachten, braucht nicht weiter zu stören.

Auch das Reiten auf dem Esel stammt aus der Dionysosüberlieferung. Man erinnere sich, daß der Gott auf der Flucht zwei Eseln begegnet, sich des einen bedient und beide nachher zum Rang eines Sternbildes erhebt. Damit ist die Zweizahl der Tiere, die den Theologen so viel Kopfzerbrechens gemacht hat, in der einfachsten Weise erklärt. Daß sie schon bei Sacharia (99) vorausgesetzt wird, hat nichts mit der Tautologie der hebräischen Poesie zu tun. Die Prophetenstelle selber ist schon mythisch beeinflusst.

Die Erzählung von Petrus und den zwölf Aposteln ist aus verschiedenen Quellen zusammengefloßen. Der Fels und die Schlüssel stammen aus dem „Mithraismus“. Für die übrigen Daten kommt in erster Linie der uralte italienische Sonnengott Janus in Betracht, der die Tür des Himmelspalastes aufschließt, das Jahr eröffnet, an der Spitze der zwölf Monate steht und auf den Münzen als Symbol eine Barke hat. Eine „genauere Parallele zu den Machtbefugnissen Petri ließe sich nicht denken . . .“.

Mit diesem verhältnismäßig einfachen Verfahren läßt sich aber nur ein Teil der evangelischen Geschichtserzählung in Mythen auflösen. Eine Reihe von Perikopen wären auf solche Weise nicht zu erklären. In diesen Fällen ist von der natürlichen Erwägung Gebrauch zu machen, daß die mythischen Stoffe, die bildlich dargestellt wurden, zu den mannigfachen Auslegungen und Mißverständnissen Anlaß geben konnten. Wir haben also mit der interpretierenden Phantasie der Beschauer zu rechnen und sie als einen schöpferischen Faktor in der Umsetzung der Mythen in Geschichte in Anschlag zu bringen. Dies die zweite prinzipielle Voraussetzung Robertsons.

Nehmen wir z. B. „die Existenz eines skulpturalen Bildwerks“ an, das „Atlas auf seinem Berge darstellen würde, den Erdball dem Sonnengott entgegenhaltend“, so konnte dieser einem Archisten wohl

„als die Gestalt des Bösen erscheinen, der Jesus die Königreiche der Erde anbietet“.

In assyrischen und ägyptischen Systemen ist ein Ruten tragender Gott auf den Denkmälern eine häufig vorkommende Figur. Da Osiris Erlöser, Richter und Rächer ist, wird dieses Symbol auch mit ihm „associert“. Also würde eine „bildhauerische Darstellung des Osiris, wie er Diebe oder sonst jemand bedroht oder züchtigt“, als Motiv für die Fiktion der evangelischen Erzählung von der Vertreibung der Geldwechsler „ausreichend gewesen sein“.

Für das Wandeln auf dem See sei daran erinnert, daß Poseidon als Meeresgott häufig „bekleidet, schnell aber sanften Schritts über die Oberfläche des Meeres hinschreitend . . .“ abgebildet wurde.

Am interessantesten ist die Erklärung der Episode von Simon von Kyrene. In der alten Kunst wird Herakles „dargestellt, wie er die beiden Säulen unter den Armen trägt, daß sie gerade ein Kreuz bilden“. Da er in „der syrischen Form der Legende“ an dem Orte stirbt, wo er sie aufgestellt hat, so haben wir hier wohl „den Ursprung des Mythos von Jesus vor uns, der sein eigenes Kreuz zur Richtstätte trägt“. In Libyen, dem „Schauplatz der Arbeit des Säulentragens des Herakles“ liegt aber Kyrene. Simon ist die nächste griechische Namensform für Samson. Der Samsonmythos ist ein Sonnenmythos. „Was ist nun wahrscheinlicher, als daß eine Darstellung des Sonnenhelden Semo oder Simon (dessen Gestalt von den vielen in Griechenland sesshaften Juden so leicht wiedererkannt werden konnte) mit seinen kreuzweis getragenen Säulen als die Darstellung eines Mannes namens Simon erscheinen konnte, der ein Kreuz trug?“ So haben wir also zwei „Versionen vom Tragen des Kreuzes“, woraus sich mit Sicherheit ergibt, daß die aus ihnen kombinierte Erzählung Mythos ist.

Es ist also vollständig unberechtigt, wenn die naive Geschichtstheologie immer wieder darauf pocht, daß so und so viele evangelische Erzählungen nicht mit Mythen zusammenzubringen seien. Sie beweist damit nur, daß sie die feineren Methoden nicht kennt und nie über die Anregungen nachgedacht hat, die ein kritikloses jüdisches Gemüt aus dem Anblick der Bildwerke der alten kultischen Kunst empfangen mußte. Und sollte in dem einen oder anderen Fall jede mythische Erklärung versagen, so ist damit nur gesagt, daß wir die richtige noch nicht liefern können. Die qualitative Analyse stellt den mythischen Charakter aller evangelischen Erzählungen fest. Die Entdeckung des jedesmaligen synthetischen Aufbaus ist eine Sache für sich. Wir wissen, könnte man im Sinne Robertson anführen, daß Diamanten aus Kohlenstoff be-

stehen. Daß eine befriedigende „Darstellung“ bis jetzt noch nicht gelang, ändert nichts an dieser Erkenntnis.

Neben den „Mythen der Begebenheit“ gilt es noch „die Mythen der Lehre“ zu „zergliedern“ und das Vorhaben derjenigen, die wenigstens den „Morallehrer“ für die Geschichte retten wollen, einer Prüfung zu unterziehen. Robertson tut dar, daß viele Aussprüche Jesu, vor allem diejenigen, die mit seinem Selbstbewußtsein zusammenhängen, so niemals von einem „leibhaftigen Lehrer“ gesprochen worden sein können. Sie erweisen sich also als „Formeln“, „die die Anbeter ihrem Gott in den Mund gelegt haben“. Wenigstens vier Fünftel der evangelischen Lehre stellen sich bei „genau abwägender Prüfung“ als Mythos heraus. Sie haben mit der jüdischen Vorstellung vom Messias nicht das geringste gemein, da diese Persönlichkeit, nach der schriftgemäßen Erwartung, ein tätiger Held und nationaler Befreier sein sollte, während der vorgebliche historische Jesus kein politischer Führer sein wollte.

Die Lehre vom Reich Gottes verheißt den Frommen den Himmel und hat nichts besonders originales an sich. Für die Bergpredigt beruft sich Robertson außer auf Hennell¹⁾ noch auf Herrn Hippolyte Rodrigues, den ständigen Sekretär der Société scientifique Littéraire Israélite. Dieser hatte anno 1868 in einer Studie „Origines du Sermon de la Montagne“ überzeugend nachgewiesen, daß die in dieser Rede zusammengearbeiteten Aussprüche Jesu sich fast alle „in der einen oder andern Gestalt in der jüdischen Literatur“ vorfinden. Auch die in der Hauptsache jüdische, von Bryennios wiederentdeckte „Lehre der zwölf Apostel“ macht dem Wahn von dem großen Morallehrer Jesus ein Ende, insofern als sie viel Material enthält, das „nachmals der Bergpredigt einverleibt wurde“.

Die Ueberlieferung der Evangelien ist also in ihrem ganzen Umfang als mythisch anzusehen. Sie ist jedoch nicht auf einmal entstanden, sondern weist verschiedene Schichten auf. Der „Christismus“ der Zeit Pauli war noch verhältnismäßig unentwickelt, wie aus den Briefen des universalistischen Apostels zu ersehen ist. Er kannte die Lehre vom gekreuzigten Jesus, aber keine „Lehre Jesu“, da er von einer solchen niemals redet. Also ist die ganze moralische Unterweisung der Evangelien erst später mit dem mythischen Stoff kombiniert worden. Zu den allerspätsten Produktionen gehören die Geheimnisgleichnisse vom Reich Gottes.

Aus dem Schweigen des Paulus ist auch zu schließen, daß eine

¹⁾ Ueber Hennell siehe S. 162 und 163 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.

Reihe von erzählenden Stücken, wie der Verrat des Petrus, die Verklärung, das Zagen in Gethsemane, die Geißelung und das Aufsetzen der Dornenkrone, damals noch nicht in Kurs waren. Die zwölf Apostel und die historische Abendmahlsfeier wurden erst durch spätere Interpolation in seine Briefe aufgenommen.

Auf eine sekundäre Entwicklung im Christismus weist auch die Angabe, daß Jesus aus Nazareth gewesen sei. Die Stellen der Evangelien, die diesen Ortsnamen enthalten, sind in dieser Fassung nicht ursprünglich. Wenn die Galiläer beim Einzug in Jerusalem den Einwohnern verkünden „Dies ist der Prophet Jesus aus Nazareth in Galiläa“, so ist dies ein „Mythus im Mythus“.

Die Entstehung der Bezeichnung läßt sich noch verfolgen. In der Zeit nach Paulus kam nämlich unter den Christen der Streit für oder gegen die asketische Lebensweise auf. Die Anhänger der Enthaltfamkeit wurden nach den altjüdischen Naziräern (Ναζιραῖοι), Amos 2 11—12, benannt. Bei der Wahl dieser Bezeichnung kann auch die Beziehung auf die messianische Stelle, Jes 11 1, die vom Sproß (Nezer) redet, mitgewirkt haben. Mit „Naziräer“ sind ethymologisch identisch „Nazoräer“ und „Nazaräer“. In keinem Falle haben die beiden letzteren Ausdrücke ursprünglich irgend etwas mit einem Ort Nazareth zu tun, da sonst die Bezeichnung „Nazarethäer“ oder ähnlich gelautet hätte.

Da die asketische Richtung Jesus selbstverständlich zum Naziräer machte, wurde er dementsprechend benannt. Dieses Stadium ist in der Apostelgeschichte fixiert. Sie redet von den Christen als von den Nazoräern (Act 24 5) und bezeichnet auch Jesus als Nazoräer (Act 2 22, 3 6, 4 10, 6 14, 22 8, 26 9).

Später bemühten sich „antiasketische Gruppen“, den Naziräismus innerhalb des Christentums „lahmzulegen“. Zu diesem Behufe schufen sie für den Ausdruck eine „neue, quasi-historische Grundlage“ und ließen Jesus aus einem Ort Nazareth stammen. Das Dokument dieses Unternehmens liegt im Evangelium des Markus vor, das konsequent vom „Nazarener“ berichtet (Mk 1 24, 10 47, 14 67, 16 6) und die Bezeichnung „Nazoräer“ vermeidet. So erzählt ein unscheinbares Wort von gewaltigen Kämpfen, die sich im ältesten Jesuismus abgespielt haben müssen. Diejenigen aber, die weiterhin der Ansicht anhängen, daß ein „prophetischer oder kultstiftender“ Jesus in Nazareth geboren sei, tun nichts anderes, „als aller kritischen Prüfung Trotz entgegenzusetzen.“

Zuletzt erkennt Robertson dennoch einiges aus der kanonischen und nichtkanonischen Ueberlieferung an. Die Jünger, die verschiedenen

Marien, Joseph und alle andern vorkommenden Persönlichkeiten, soweit sie nicht wie Herodes und Pilatus zugleich in der Prosaliteratur bezeugt werden, sind mythisch. Aber Johannes der Täufer hat, aller Voraussicht nach, gelebt. Die Drohpredigt, die ihm beigelegt wird, kann von einem „Fanatiker“, der das baldige Kommen des erobernden Messias erwartete, wirklich gehalten worden sein. Robertson übersieht, daß auch der Täufer nicht den nationalen und politischen Christus verkündigt.

Der Jesus Ben Pandera des Talmud, der unter Alexander Jannai (106—79 v. Chr.) starb, ist zum mindesten ein „historischer Name“ und kann vielleicht als der Stifter des Essenerordens angesehen werden.

Geschichtlich sind ferner eine Reihe von politischen Messiasen, von denen zwar in keiner Quelle etwas zu lesen steht, deren Auftreten Robertson aber hier in Übereinstimmung mit vielen Theologen als selbstverständlich und erwiesen annimmt. Da jeder von ihnen von seiner Anhängerschaft „Herr“ genannt worden sein dürfte, so bleibt die Möglichkeit bestehen, daß einige der ethischen Aussprüche des einen oder andern von ihnen in Umlauf geraten und in den Evangelien aufbewahrt worden sind. In diesem Sinne besitzen wir vielleicht dennoch einige echte „Herrenworte“.

Robertson ist also nicht der leidige Verneiner, der er immer gescholten wird. Man wird im Gegenteil bedauern, daß er in Sachen Johannes des Täufers der konventionellen Ansicht zu viel zugestanden hat. Vor allem aber darf ihm der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er an der Historizität des briefschreibenden Paulus festhält und sich nicht dazu entschließen konnte, den Rivalen des Janus-Petrus und der Zwölfe ebenfalls in den mythischen Adelsstand zu erheben, wodurch er nicht nur gegen die elementarste Gerechtigkeit, sondern auch gegen die Geschlossenheit seiner Theorie gefehlt hat. Hoffentlich räumt er in kommenden Auflagen mit diesen Halbheiten auf.

Was Robertson noch nicht wagt, unternimmt Peter Jensen. Er tut dar, daß Jesus und Paulus mythische Gestalten seien. Sie entstammen, führt er aus, dem Gilgamesch-Epos, dem auch die Heroen des Alten Testaments und überhaupt die meisten aller religiösen und dichterischen Gestalten der alten Welt ihr Dasein verdanken ¹⁾.

¹⁾ Peter Jensen, „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“. Erster Band. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Straßburg 1906. 1030 S. Ueber Jesus S. 811 ff. — „Moses, Jesus, Paulus.“ Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider Theologen und Sophisten und ein Appell an die Laien. Motto: Flectere si nequeo superos

Das Gilgamesch-Epos, um dessen Entzifferung und Uebersetzung Jensen sich verdient gemacht hat, ist unstreitig eine der gewaltigsten Dichtungen der Weltliteratur. Es ist uns auf den Resten von zwölf Tontafeln erhalten und stammt, in der Form, in der wir es besitzen, aus der Bibliothek Assurbanipals (668—626 v. Chr.) zu Kujundschi-Miniveh. Die behandelten Stoffe sind jedoch um mindestens ein Jahrtausend älter.

Die Texte wurden erstmalig von Paul Haupt in der assyriologischen Bibliothek von Delitzsch und Haupt unter dem Titel „Das babylonische Nimrodepot“ (1884—1891) herausgegeben. Leider lassen sich die Gefänge nur noch in Fragmenten rekonstruieren. Als Probe des Zustandes der Texte sei der Anfang der ersten Tafel wiedergegeben, die zu den besterhaltenen gehört:

Der alles (?) sah, [. . . .] des Landes (?),
[der jeglich]es kennen lernte, alles verstand (?)
[durchschaut]e? allzumal [.],
[verborgne] Tiefen (?) der Weisheit, von allem [. . .]¹⁾.

Gilgamesch, zu zwei Dritteln Gott, zu einem Mensch, ist der Herr der Stadt Uruk (heute Warka) am Euphrat und bedrückt seine Untertanen. Diese bitten die Göttin Aruru einen Helden zu schaffen, der ihm gewachsen sei, damit er sie befreie. Der Bitte wird willfahren. Aus Lehm entsteht der Tiermensch Engidu (Gibani). Durch ein Weib wird er aus der Wildnis nach Uruk gelockt. Nach einem Zweikampf, in dem Engidu wahrscheinlich unterliegt, schließen die beiden Helden

Acheronta movebo. Frankfurt a. M. 1909. 63 S. — „Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?“ Eine Antwort an Professor Zülicher. Frankfurt a. M. 1910. 32 S. (Vortrag).

Peter Jensen, geboren anno 1861 zu Bordeaux, ist Professor der semitischen Sprachen und der orientalischen Geschichte zu Marburg.

Einen ausgezeichneten Ueberblick über den Text und die Probleme des Gilgamesch-Epos bieten Arthur Ungnad und Hugo Gressmann, „Das Gilgamesch-Epos“. Göttingen 1911. 232 S. Ungnad gibt die Uebersetzung; Gressmann liefert die erklärenden Erörterungen, die auf Ablehnung der Theorien Jensens hinauslaufen.

¹⁾ Nach Ungnad und Gressmann. S. 6. Als Beispiel für einen schwierig zu rekonstruierenden Text sei eine Stelle aus Tafel IX angeführt:

Der männliche Skorpionmensch ruft

[. . . .] Götter jagt er das Wort: [. . . .] einen fernen Weg — [. . . .] bis vor mich hin, [. . . .], deren Ueberschreiten schwierig ist, [. . . .], deinen [Weg] (?) will ich wissen, [.] gesetzt, [.] will ich wissen! . . . (Lücke von zehn Zeilen).

Drei oder vier Punkte entsprechen einem Worte; fünf Punkte besagen, daß unsicher ist, ob ein oder zwei Worte anzunehmen sind.

Freundschaft und ziehen miteinander auf Taten aus. Sie suchen Humbaba, den Herrscher des Cedernberges, heim, überwinden ihn und werfen den enthaupteten Leichnam auf das Feld. Nachdem sie zurückgekehrt sind, bietet sich die Göttin Ishtar dem Gilgamesch als Gattin an. Er aber weist sie zurück, weil sie ihren bisherigen Geliebten, von Tammuz an, immer ein böses Ende bereitet habe, wenn sie ihrer überdrüssig geworden war. Zornentbrannt eilt die Verschmähte in den Himmel und verlangt von ihren göttlichen Eltern die Erschaffung eines Stieres, der Gilgamesch töten soll. Der Wunsch wird erfüllt; aber das Tier fällt unter den Streichen der beiden Freunde. Engidu wirft der Göttin den abgehauenen rechten Schenkel ins Gesicht. Ganz Uruf freut sich des Sieges und feiert die Helden in herrlichen Festen.

Da erkrankt Engidu und stirbt, nachdem er zwölf Tage am Fieber darniedergelegen. Gilgamesch ist verzweifelt und beginnt sich darüber zu entsetzen, daß auch ihm ein ähnliches Schicksal bestimmt sein könne. Obwohl er zu zwei Dritteln Gott ist, bleibt er nämlich dennoch sterblich. Darum macht er sich auf die Wanderschaft, um von seinem Ahnen Utnapischtim, der in die Versammlung der Götter eingegangen ist, Kunde zu erlangen, wie er die Unsterblichkeit gewänne. Er kommt ans Ende der Welt zum Himmelsdamm, wo die Sonne täglich ein- und ausgeht. Ein Skorpionenmensch und sein Weib bewachen den Weg zum Göttergarten. Als sie erfahren, was ihn quält, lassen sie ihn ziehen, stellen ihm aber die Gefahren der weiteren Wanderung vor. Er läßt sich nicht aufhalten und kommt ans Meer, das bisher nur der Sonnengott überschritten. Der Schiffer des Utnapischtim willigt ein, ihn überzusetzen. Ueber das Todeswasser gelangen sie auf einer von ihnen erbauten Hängebrücke.

So kommt Gilgamesch zu seinem Ahn. Auf seine Frage erhält er aber die niederschmetternde Antwort, daß das ewige Leben den Menschen nicht bestimmt ist. Alles ist vergänglich. Das Leben währet seine Zeit; der Tod allein ist Ewigkeit.

Trotzdem will Utnapischtim einen Versuch machen, dem Gilgamesch das ewige Leben zu verschaffen. Der Held soll zuerst den Schlaf überwinden und sechs Tage und sechs Nächte wach bleiben. Utnapischtims Weib, von Mitleid ergriffen, will sieben Brote backen, die ihm zum Bestehen der Probe verhelfen sollen. Aber ehe sie bereitet sind, haben sich Gilgameschs Augen vor Müdigkeit geschlossen.

Nachdem dieser Versuch fehlgeschlagen, teilt ihm der Ahn das Geheimnis vom Lebenskraut auf dem Boden des Meeres mit. Gilgamesch taucht hinunter und holt es herauf. Er will es nach seiner Heimat bringen und auch andern davon mitteilen. Aber unterwegs, wäh-

rend er hadet, wird es ihm von einer Schlange geraubt.

Verzweifelt kehrt er nach Uruk zurück. Dort gelingt es ihm, durch Totenbeschwörung den Geist Engidus zum reden zu bringen. Dieser will ihm aus Mitleid die Sagen der Unterwelt zuerst verschweigen, enthüllt ihm dann aber, welch elendes Leben die Seele führt, wenn der Leib zerfallen ist, und welch graufiges Schicksal insbesondere derer wartet, die nicht bestattet sind und daher nicht einmal Einlaß in die Unterwelt finden. Hier bricht das Gedicht ab.

An sich zeigt dieses Epos keine große Ähnlichkeit mit den Erzählungen von Jesus. Es verneint die freudvolle Unsterblichkeit, die in den Evangelien bejaht wird. Gilgamesch besitzt einen Freund, mit dem er alles teilt; der Galiläer hat keinen derartigen Vertrauten. Auch zu den verschiedenen Taten und Reisen des Helden sucht man in den Jesus-Erzählungen vergebens offenkundige Parallelen.

Die Zuversichtlichkeit Jensens ist nur um so bewundernswerter. Er behauptet, daß der Plan der Ereignisse in dem „Leben Jesu“ erhalten sei, und daß Reden und Taten sich beide Male entsprechen.

Als Beispiel sei der Anfang von S. 29 aus „Moses, Jesus, Paulus“ wiedergegeben.

Gilgamesch träumt von einem Stern, wie eine Heerschar des Himmels Herrn, der stärker ist als er, und dann von einem Manne (Menschen), und dieser Stern wird, ebenso wie der Mann, auf Engidu gedeutet, der unmittelbar darauf zu Gilgamesch kommt.

Engidu entweicht dann allem Anscheine nach in die Steppe (Wüste).

Der Sonnengott ruft dem Engidu in der Steppe (Wüste) (?!) vom Himmel her freundliche Worte zu und spricht ihm von herrlichen Speisen bzw. Broten und vom Küssen seiner Füße durch die Könige der Erde.

Engidu kehrt aus der Steppe (Wüste) (?!) an seinen Wohnsitz, die Heimat Gilgameschs, zurück.

Johannes weiß (durch Offenbarung) und weissagt von Jesu Kommen als von dem eines Mannes, der stärker ist als er, und dieser Jesus kommt bald darauf zu Johannes.

Jesus entweicht dann in die Wüste.

Auf Jesus kommt unmittelbar vor seinem Entweichen in der Wüste der Geist Gottes vom Himmel herab und eine Stimme vom Himmel nennt ihn Gottes geliebten Sohn. In der Wüste aber spricht jemand (nämlich der Teufel) zu Jesus von Brot (daß Jesus aus Steinen machen solle) und davon, daß Jesus, falls er seine, des Teufels „Füße küsse“, alle Königreiche der Erde beherrschen solle.

Jesus kehrt aus der Wüste in seine Heimat zurück.

Der Leipziger Orientalist Heinrich Zimmern¹⁾ ist der Ansicht, daß

¹⁾ Heinrich Zimmern, „Zum Streit um die Christusmythe“. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin 1910. 66 S.

Jensen seine Behauptung mit einem „gewaltigen Apparat“ gestützt habe. Jedoch scheint ihm die Gilgamesch-Sage nicht für die ganze „Leben-Jesu-Sage“, sondern vornehmlich nur für ihre „menschlichen Teile“ in Betracht zu kommen. Die göttliche Seite der Christusgestalt, wie sie vornehmlich in der paulinischen Christologie zutage tritt, wird besser durch die Einwirkung der Vorstellungen von Mithra, Marduk und Tammuz erklärt.

Diese Kritik ist insoweit berechtigt, als Jensen den astral-mythischen Charakter des Epos zwar behauptet, aber nicht erweisen kann. Es ist in keiner Weise darzutun, daß Gilgamesch ein Sonnengott ist und die Reihe der Episoden des Epos dem Lauf der Sonne durch den Tierkreis entspricht. Also haben wir es nur mit einer märchenhaften Helden Sage zu tun, die sich in ihrem zweiten Teil mit der Frage der Unsterblichkeit beschäftigt¹⁾. Sie kann bestenfalls nur das mehr Menschliche zum Leben Jesu beige steuert haben.

Die astral-mythologische Deutung des Lebens Jesu, die mit Hilfe des Gilgameschepos nicht gelingen will, versuchen mit neuen Mitteln Andrzej Niemojewski und Christian Paul Fuhrmann. Sie gehen von dem Gedanken aus, daß man über die Mythologie hinaus auf die ihr ursprünglich zugrunde liegende Astronomie und Astrologie zurückgreifen müsse. Niemojewski ist stark durch Dupuis und Nikolaus Morosow (siehe S. 485) beeinflusst. Fuhrmann ist unabhängig von ihm. Zu bemerken ist, daß die beiden astral-mythologischen Deutungen weit davon entfernt sind, irgendwie miteinander übereinzustimmen²⁾.

Es gibt im Grunde genommen, führt Fuhrmann aus, nur ein einziges Gleichnis Jesu; alle anderen gehen auf dieses zurück. Sein Inhalt ist das „Himmelreich“, worunter der Gestirnhimmel zu verstehen ist. Die Bedeutung erfassen nur die Mythen, die in das Geheimnis system eingeweiht sind.

¹⁾ Für den Nachweis im einzelnen siehe das Werk von Ungnad und Greßmann S. 154—169.

²⁾ Andrzej Niemojewski, „Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen: samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme“. München 1910. 2 B. 577 S. Die polnische Ausgabe („Bóg Jezus“) erschien 1909. Der Verfasser ist Schriftsteller.

Christian Paul Fuhrmann, „Der Astralmythus von Christus“. Die Lösung der Christus Sage durch Astrologie. 1912. 284 S. Ohne Verlegerangabe. — Der Name ist ein Pseudonym; der Verfasser ist deutscher Offizier.

Der ungenannte Verfasser von „The symbolism of the Bible and of ancient literature generally“ (2 B. Bombay 1910) will in den Mythen eine aus der Bedeutung der Zahlenwerte erwachsene Symbolsprache entdeckt haben, die ihm erlaubt, auch die letzten Geheimnisse des Alten und Neuen Testaments zu erschließen. (Nach dem Theologischen Jahresbericht 1910).

Ebenso sind alle Geschehnisse des Lebens Jesu auf Vorgänge am Himmelsgewölbe zurückzuführen. Die Begegnung mit dem Leichenzug am Stadttor zu Nain ist also folgendermaßen zu erklären: „Der Tote wird wohl dem aufgehenden Orion entsprechen, oder der vom Fuhrmann getragenen Capella, die mit dem Stier gleichen Ausgang hat. Die Witwe weist auf die nunmehr verwitwete Andromeda (= Wintergöttin), der Winter ist zu Ende. Viel Volks = Versammlung im Frühlingsgleichenpunkt. Keine nicht = Regenperiode hört auf.“

Zu dem Spruch „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (Luk 17²¹) wird bemerkt: „Hier sprechen wohl auch indische Einflüsse mit. Nach indischer Auffassung gleicht der Himmel einem menschlichen Leib . . . Die babylonische Anatomie entspricht wahrscheinlich ebenfalls der Himmelseinteilung. Das Zwerchfell gleich der Ekliptik, dem Damm, der die edlen reinen oberen Organe von den unreinen (Winter) unteren Organen trennte. Die Därme entsprechen den Winterwolken. Süden = Winter (die unreinen Därme) ist beim Menschen unten; Norden entsprechend dem Sommer = oben.“

Zuletzt bleibt von der ganzen evangelischen Erzählung nur eine Anzahl von Aussprüchen übrig, die ihre Erklärung nicht am Himmel finden können. Es sind Sprichwörter und ethische Ansichten, die zum „geistigen Urbestand der Menschheit gehören und an passenden Stellen eingeflochten werden. Auch altbabylonische religiöse Dogmen sind eingeflossen“.

Bemerkt sei, daß der Verfasser in der theologischen Literatur ausgezeichnet belesen ist, viel besser als Robertson und Jensen. Ein tiefer religiöser Ernst durchzieht das Buch und ergreift auch denjenigen, der in den meisten Darlegungen nur Kuriositäten zu erblicken vermag.

Hiermit sind die Vertreter der rein mythischen Auffassung sämtlich aufgezählt. William Benjamin Smith und seine europäischen Jünger bilden eine Schule für sich und lassen neben der mythischen auch die symbolische Theorie zur Geltung kommen.

Eigentlich ist es eine Vermessenheit, die Ansicht von Smith¹⁾ dar-

¹⁾ William Benjamin Smith, „Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums“. Aus dem Englischen. Jena 1906. 243 S. Vorwort von P. W. Schmiedel. — I. Der vorchristliche Jesus. II. Die Bedeutung des Beinamens Nazareus. III. Anastasis. IV. Der Säemann sät den Logos. V. „Saeculi silentium“ (Paulinische Studie). „Ecce Deus“, Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu. Jena 1911. 315 S. Den Manen des Origenes gewidmet. — Das eigentliche Buch geht bis zu Seite 186. Von da an versendet es in Anhängen, unter welchen eine Auseinandersetzung mit Schmiedel an die vierzig Seiten (164—201) einnimmt. —

stellen zu wollen, da sie, hierin dem Gilgameschepos ähnlich, bisher nur in Bruchstücken vorliegt. Der „Vorchristliche Jesus“ bietet lediglich Vorstudien; der „Ecce Deus“ will gar nur eine „flüchtige Skizze“ sein.

Am Schlusse seines ersten Werkes hatte der Verfasser angekündigt, daß er erst mit einem Viertel seines Beweismaterials an die Öffentlichkeit getreten sei und ruhig weiter zu sammeln und zu ordnen gedenke, um dann „das ganze unwiderstehliche Heer“ auf einmal ins Feld zu führen. Unterdessen ist aber das Werk von Drews erschienen und der Kampf auf allen Punkten entbrannt. Smith mußte befürchten, daß es ihm als „bewußte Schwäche“ ausgelegt werden könnte, wenn er nicht auch auf dem Plan erschiene. Da die Vorkehrungen für eine Mobilisation seines gesamten Materials noch nicht hinreichend gediehen waren, ließ er hinter dem „Vorchristlichen Jesus“, einer Art „vorläufiger Refognosizierung“, zunächst nur den „Ecce Deus“, eine Brigade von Kerntrouppen ausrücken, unter deren Schutz das Gros der Armee formiert und auf seine Effektivbestände gebracht werden soll. Es zählt fünf Korps, die ebensovielen ganz, zum Teil, oder noch gar nicht geschriebenen Büchern entsprechen. Das erste ist der „Vorchristliche Jesus“; das zweite, zur Hälfte fertig, soll etwa den Titel tragen „Das Gnostische im Neuen Testament“; das dritte, auch etwa halb vollendet, wird „Hinter dem Neuen Testament“ überschrieben; das vierte, nahezu beendet, hat sich mit den paulinischen Briefen zu beschäftigen; das fünfte, nur eben begonnen, will das Zeugnis der Evangelien untersuchen und wird im „Ecce Deus“ vorläufig in seinen Resultaten vorgelegt.

Die Schuld an der Verzögerung der Veröffentlichung des erdrückenden Materials trägt zu einem Teil der philosophische Lehrauftrag, den Smith anno 1906 erhielt, zum andern der panamerikanisch wissenschaftliche Kongreß zu Santiago, dem er, 1908, als Delegierter der Vereinigten Staaten beiwohnte. Interessant ist, daß auch Robertson Zeitmangel anführt, um zu erklären, warum er seine Anschauung in mehreren Werken zerstreut und zerstückelt hat, anstatt eine zusammenhängende und gründliche Darstellung zu liefern.

Smiths Angaben über seine erst in Zukunft zu vollendenden und veröffentlichenden Werke wollen aber nicht etwa dahin mißverstanden werden, als ob der Verfasser sich entschuldigte, vorläufig nur mit einer „Refognosizierung“ und einer „flüchtigen Skizze“ zu dienen. Er hält

Der Titel ist wohl mit Bezug auf L. Seelys weitverbreitetes, „Ecce homo“ überschriebenes Leben-Jesu gewählt. (Siehe S. 326.)

Smith ist Professor der Mathematik und Philosophie an der Tulane University zu New-Orleans.

die vorgelegten Resultate durch ihre innere Logik eigentlich für hinreichend begründet und verlangt hinsichtlich der Einzelheiten den Glauben, daß sie in den in Aussicht gestellten Büchern ausführlich und unwiderleglich bewiesen sind. „Natürlich“, heißt es einmal, „trete ich in diesem Zusammenhange nicht den Beweis für diese Aufstellungen an.“ An einer andern Stelle: „Wie schon bemerkt, fehlt uns der Raum, um noch weiter die Wunder Jesu zu erörtern . . .“ Wo er auf das Reich Gottes, die Bußpredigt und Johannes den Täufer zu reden kommt, weigert er sich „in den Urwald der Erörterung der messianischen Erwartungen einzutreten“. Die Manen des Origenes, denen der „Ecce Deus“ gewidmet ist, sind mit diesem Verfahren vielleicht nicht ganz einverstanden, da sie aus der Studierstube des großen Alexandriners an schwerfälligere und pedantischere Methoden gewöhnt sind. Der nach Erkenntnis hungrige Leser gar wird etwas unmutig, daß er ein kaltes Frühstück in Hast hinunterschlucken soll, während durch die halbgeöffnete Küchentür die Düfte eines reichlichen und leckeren, schon halb angerichteten Mahles zu ihm dringen.

Smith ist durch einige allgemeine Erwägungen und Beobachtungen an der herkömmlichen Anschauung irre geworden. Ist es denkbar, fragte er sich, daß eine einzelne Persönlichkeit eine so große und sich so schnell ausbreitende religiöse Bewegung verursacht haben könne? Wie kommt es, überlegte er weiter, daß Paulus und die Apologeten so wenig von der Predigt und der öffentlichen Tätigkeit Jesu berichten?

Auch über die ältesten Anschauungen von der Gottmenschlichkeit Jesu mußte er sich Gedanken machen. Die kritische Schule nimmt an, daß Markus den Herrn noch unbefangen menschlich darstelle, während in den späteren Schilderungen das Göttliche sich immer mehr geltend macht, bis es, im vierten Evangelium, das Bild beherrscht. Entspricht dies den Tatsachen? Wie stimmt dazu, daß Paulus, der Verfasser der Apokalypse Johannis und die übrigen altchristlichen Schriftsteller, soweit sie keine Evangelien geschrieben haben, immer hauptsächlich mit der göttlichen Persönlichkeit des Erlösers beschäftigt sind? Der Heidenapostel ist der älteste Zeuge und müßte also, wenn die gewöhnlich angenommene Entwicklung richtig wäre, einen sehr menschlichen Jesus verkündigen.

Neutestamentliche Wissenschaft und Dogmengeschichte haben bisher gelehrt, daß der Mensch Jesus vergottet worden sei. Die Auffassung von der Entstehung des Urchristentums, die sie im Anschluß an diese grundsätzliche Annahme vorgetragen haben, ist in gar vielen Punkten unbefriedigend. Ist da nicht geboten, statt immer wieder neue Flickarbeit zu leisten, das andere der beiden möglichen Verfahren zu ver-

fuchen und von der Annahme auszugehen, daß im urchristlichen Glauben und in den Evangelien eine göttliche Person vermenschlicht worden sei?

In diesen kritisch durchaus berechtigten Erwägungen und Beobachtungen hängt die ganze Theorie Smiths. Von hier aus wird er zur Annahme eines vorchristlichen göttlichen Jesus gedrängt, die er dann so gut es gehen will aus den überlieferten Texten beweist, wobei er sich aber immer bewußt bleibt, daß seine Ansicht sich eigentlich nicht auf Beweisstellen, sondern auf allgemeine dogmengeschichtliche Konstatierungen gründet. „Sogar wenn wir gar keine Anzeichen von einem vorchristlichen Jesuskult hätten“, äußert er im „Ecce Deus“, „wären wir genötigt, sein Vorhandensein mit unverminderter Sicherheit zu behaupten.“ Die Pflicht gebietet jedoch, Beweise nicht zu verschmähen. Sie werden in den beiden ersten Kapiteln des Vorchristlichen Jesus beigebracht.

In den Philosophumena des römischen kezerbestreitenden Presbyters Hippolyt († 250 ?) ist der Hymnus einer gnostischen Sekte der Naassener mitgeteilt, in welchem Jesus, als himmlisches Wesen, dem Vater anbietet, auf die Erde zu kommen und die im Chaos verirrten Teile der Geistwelt zu erlösen (Philos. V, 10). Während die befangene kritische Forschung annimmt, daß hier eine Ode der christlichen Gnosis des zweiten Jahrhunderts nach Christus vorliegt, wie sich aus der Berührung mit dem Grundgedanken der uns bekannten Systeme ergibt, ist Smith eher geneigt, einen vorchristlichen Ursprung zu statuieren und so ein Dokument zu besitzen, das die Verehrung eines göttlichen Wesens Jesus vor der Wende der Zeitrechnung bezeugt ¹⁾.

¹⁾ In Harnacks schwungvoller Uebersetzung lautet der Hymnus:
 Das zeugende Urgeſetz des Alls, das erste, war der All;
 Das zweite Urgeſetz war des Erstgebornen ausgegoffenes Chaos;
 Das dritte aber empfing die Psyche, die von beiden stammt.
 Daher, wie ein zitternder Hirsch gestaltet
 Ringt sie sich ab, gepackt vom Tode; der übt sich an ihr.
 Bald gewinnt sie die Herrschaft und sieht das Licht,
 Bald ins Elend geworfen, weint sie.
 Bald ist die Unglückselige, in Nebel versenkt,
 Irrend in ein Labyrinth geraten.
 Da aber sprach Jesus: Schau an, o Vater,
 Dies von Nebeln heimgesuchte Wesen irrt auf Erden
 Fern von deinem Haus umher;
 Dem bittern Chaos sucht es zu entfliehn
 Und weiß nicht, wie es hindurchschreiten soll;
 Deshalb sende mich, o Vater.
 Mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen,
 Alle Aeonen werde ich durchschreiten,

Ferner läßt sich anführen, daß der kezerbestreitende Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern († 403) in seinem Werke gegen die Häretiker bei der Aufzählung der jüdischen Sekten (Haer. 18 u. 29) erwähnt, daß es eine der Nazaräer oder Nasaräer gegeben habe, die schon vor Christus bestand und nichts von ihm wußte¹⁾. Bisher war man geneigt, ein Mißverständnis des alten kirchlichen Schriftstellers anzunehmen, der sich im allgemeinen als ein reichlich unkritischer Kompilator erweist; der Verdacht ging dahin, daß sich eine mißverständene Angabe in einer seiner Vorlagen bei ihm zu dieser Notiz ausgewachsen habe. Smith aber dingt ihn als Zeugen für einen vorchristlichen Christuskult.

Zwar weiß Epiphanius von der Sekte nicht zu berichten, daß sie einen „Kultgott“ mit Namen Jesus verehrte. Aber eine findige Philologie vermag aus seinem Zeugnis schon das Erforderliche herauszuholen.

Die Nazaräer (Nasaräer) — hier berührt sich Smith mit Robertson — haben nichts mit Nazareth zu tun. Während letzterer sie aber mit den alttestamentlichen Naziräern (Nasiräern) gleichsetzte, nimmt der erstere den hebräischen Stamm N-S-R (Nazar Nozer = Wächter, Hüter) zur Erklärung in Anspruch. Weil diese Juden einen „Kultgott“ Jesus Ha' nozri, „Jesus der Hüter“ verehrten, nannten sie sich Nazaräer (Nasaräer). Erst später wurde diese Bezeichnung für Jesus und seine Gläubigen in Beziehung zu einer Stadt Nazareth gebracht. Da eine solche im Alten Testament und im ersten christlichen Jahrhundert — von den Evangelien und der Apostelgeschichte abgesehen — nicht erwähnt

Alle Mysterien werde ich enthüllen
Und die Gestalten der Götter zeigen;
Das Verborgene des heiligen Weges
Werde ich überliefern — und Gnosis heiß ich.

(Harnack; Sitzungsberichte der Berliner Akademie. 1902. I. S. 543). — Da die Philosophumena früher allgemein dem Origenes zugeschrieben wurden, stehen sie unter dessen Werken (Migne, Patres graeci. B. 16. Paris 1863).

¹⁾ Epiphanius, Haer. 297 „Andere nannten sich selbst Nasaräer (Νασαραῖοις); denn die Sekte der Nasaräer war vor Christus und kannte Christum nicht“. — In Haer. 18 werden die Nazaräer (Ναζαραῖοι) als eine jüdische Sekte geschildert, die die Opfer und den Fleischgenuß verwirft und Moses nicht als den Urheber des Pentateuch anerkennt. — Die Identität von Nazaräer und Nasaräer steht fest. Die Verschiedenheit der Schreibweise scheint erst sekundär zu sein. Sie variiert sogar in den verschiedenen Ausgaben.

Von den Nazaräern werden die Nazoräer oder Nazarener unterschieden, mit denen ursprünglich die Christen überhaupt, später eine Sekte derselben gemeint war. Die alttestamentlichen Naziräer werden richtig erwähnt und nicht mit Nazaräern und Nazoräern verwechselt; aber an zwei Stellen (70 und 78) schreibt Epiphanius doch Nazoräer und meint Naziräer, wenn der Irrtum nicht den Abschreibern zur Last fällt.

wird, hat sie überhaupt nicht existiert. Sie mußte also noch obendrein erfunden werden.

Bedeutungsvoll ist auch, daß der große Pariser Zauberpapyrus in einer Beschwörungsformel den „Gott der Hebräer, Jesus“ anführt ¹⁾.

In der Magie lagern sich die ältesten Anschauungen ab. Also war Jesus einmal ein hebräischer „Kultgott“. Freilich behaupten Skeptiker, daß die Magie auch Unsinn produziert; die Pariser Beschwörungsformel kann also wohl den historischen und nachher vergöttlichten Jesum meinen und zum Gott der Hebräer erheben.

Zuletzt entdeckt das richtig gestärkte Auge Spuren des vorchristlichen Jesuskultes auch in der Apostelgeschichte. Diese berichtet nämlich von dem alexandrinischen Juden Apollos, der die „Dinge von Jesus“ (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) lehrte, ohne vorerst mit der dortigen paulinischen Gemeinde in Verbindung zu stehen. Auch kannte er nur die Taufe des Johannes (Act 18 24—28). In derselben Lage waren einige andere „Jünger“ in Ephesus, zwölf an der Zahl, die auch lediglich die Johannaustaufe empfangen hatten und vom heiligen Geist nichts wußten, bis Paulus sie belehrte und taufte (Act 19 1—7). Die gewöhnliche Theologie hat mit diesen dunkeln Stellen nichts anzufangen gewußt und daraufhin gemeint, sie könne sie als belanglos ansehen. In Wirklichkeit sind sie aber äußerst wichtig, denn sie berichten von vorchristlichen Christen, die in Ephesus zu nachchristlich-paulinischen werden. Und wenn der Magier Elymas (Act 13 6 u. 8), der auf Cypern mit Paulus zusammenstieß, Bar-Jesus (Sohn-Jesu) genannt wurde, so ist dies dahin zu verstehen, daß er wie die Jünger in Ephesus zu dem vorchristlichen Jesuskult in Beziehung stand. Auch der Samaritaner Simon Magus (Act 8 9—13) hätte sich nicht so schnell von Philippus taufen lassen, wenn er nicht bereits einem Jesuskult angehört hätte.

Genug der Beweise, die den Glauben an den vorchristlichen Jesus zwar nicht zu wecken, aber doch, wo er vorhanden, außerordentlich zu stärken vermögen. Es gab also im letzten vorchristlichen Jahrhundert unter den Juden, besonders unter den Hellenisten derselben, einen Geheimkult, der einem göttlichen Jesus galt. Dieser Name ist nur die griechische Form für Josua (יְהוֹשֻׁעַ), was ursprünglich Jahwe-Hilfe bedeutete, aber leicht mit Jeschuah (יֵשׁוּעַ) Befreiung „verwechselt“ werden konnte. Aus der „Befreiung“ machte man dann, da alte Geheimkulte es mit den Worten nicht so genau nahmen, ohne einen Buchstaben des mißverstandenen Ausdrucks zu ändern, einen „Befreier“. So wurde der Kultgott Josua zum Befreier Jesus. In dem letzteren

¹⁾ Zeile 3119—20 . . . ich beschwöre dich κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ. Der Papyrus entstammt etwa dem vierten Jahrhundert nach Christus.

Ausdruck fanden die Griechen selbstverständlich den Stamm $\lambda\alpha\sigma\mu\alpha\iota$ $\eta\gamma\eta\varsigma$ = Heilung) wieder. Für sie war er also überdies der „Heiler“. Daneben war er noch der Hüter (Nazaraios), der Soter (Σωτήρ), Erretter, und eventuell auch noch der Bar-Nascha (Menschensohn) und der zweite Adam, womit er beide Male als Himmelsmensch bezeichnet wurde. So befähigten die reichen und bedeutungsvollen Namen den Kultgott Jesus, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu sein, wodurch seine Zukunft sichergestellt war.

Man beachte, daß dieser vorchristliche Jesuskult nur noch halbwegs mythologisch ist. Smith greift nicht auf einen uralten Josuagott zurück, der einst, als alle Erzväter und Helden noch Götter waren, Verehrung genoß, und sich mit seinem Kult in die historische Zeit hinüberzuretten mußte, während die andern als Erzväter und Heroen in den Geschichtsbüchern einbalsamiert wurden. Der Mathematiker geht die Pfade des Mythologen Robertson¹⁾ nur solange er eben muß und bedankt sich nachher für die Gesellschaft. Ueber die Vergangenheit des Jesuskultes schweigt er sich am liebsten aus, es sei denn daß er auch darüber ein nichtgeschriebenes Buch bereit hat, und bleibt bei der einfachen Behauptung stehen, daß um 100 v. Chr. ein Geheimkult des Gott-Jesus es zu einiger Bedeutung gebracht hatte. Meint er, daß diese Gottheit damals — man verzeihe den plumpen Ausdruck — erfunden wurde oder daß sie durch besondere Umstände zu Ansehn kam, nachdem sie bis dahin im Dunkel gestanden hatte?

Die vielen und vorteilhaften Namen hätten dem Kultgott Jesus aber nicht zur Anerkennung verholfen, wenn der ihm geweihte Dienst nicht einer Tendenz der Frömmigkeit jener Zeit entgegengekommen wäre. Es fand nämlich damals ein Vorstoß gegen die polytheistische Denkweise statt. Der Jesuskult stand im Dienste dieser Bewegung. Er war ein „Kreuzzug“ für den Monotheismus.

Hier gilt es einige Fragen zu unterdrücken. Gewöhnlich sieht man im Judentum und dem philosophisch-religiös denkenden Griechentum jener Zeit die Vorkämpfer einer monotheistischen Betrachtungsweise und begreift nicht, wieso hierfür noch ein besonderer Kult, und gar noch einer, der neben dem höchsten Gott noch einen zweiten aufkommen ließ, vonnöten gewesen sein kann. Manche Skeptiker werden sich auch wundern, daß in der Literatur jener Zeit von einer geschlossenen religiösen Gesellschaft mit derartigen Tendenzen nie die Rede ist. Die Essener und eventuell die Therapeuten, die in Frage kommen könnten, trieben ja keinen Jesuskult. Solche Erwägungen sind aber beiseite zu lassen. Verlangt wird eben, daß man nicht nur an den vor-

¹⁾ Auch mit Jensen mag er nichts zu tun haben.

christlichen Jesus, sondern auch an die ungeheure monotheistische Mission seines Kultes glaube.

Ferner darf man nicht unnütz fragen, warum es gerade ein Geheimfult sein mußte, da doch der Monotheist im Judentum geachtet war und in der griechischen Welt damals, ehe die antichristliche Restauration des Polytheismus an der Arbeit war, zum mindesten unbehelligt blieb. Eine „taktische Klugheit“ soll gefordert haben, daß alles zunächst möglichst im Verborgenen vor sich ging. Hätten die Jesus-Diener ihre Ansichten gleich offen ausgesprochen und in Taten umgesetzt, so wären sie von den „staatlichen Autoritäten“, die „absichtlich den Götzendienst zuließen als eine die Gesellschaft erhaltende Macht“, „sofort und wirksam unterdrückt worden“. Vom offiziellen Judentum hatte der Konkurrenz-Monotheismus ebenfalls nicht viel Gutes zu erwarten. Also war das Geheimtun geboten. Dies paßte auch viel besser zu einer Bewegung, die ihrem Wesen nach „gnostisch“ sein mußte.

Wie verschieden doch dieselben Tatsachen gedeutet werden können! Sowohl bei Robertson wie bei Smith ist das vorchristliche Christentum „gnostisch“. Bei dem einen ist es aber eine polytheistisch-neopaganistische Erhebung gegen den jüdischen Quasi-Monotheismus und muß sich deswegen vorerst verstecken; bei dem andern ist es umgekehrt Reaktion gegen die Vielgötterei und darf sich aus diesem Grunde weder in Israel noch bei den Griechen ans Licht wagen.

Aber was ist gegen das Schriftwort zu machen? In dem dunkeln Spruch über den Zweck der Gleichnisrede (Mk 4¹²) ist gesagt, daß die „draußen“ sehend sehen und nichts erschauen und hörend hören und nichts verstehen sollen. „Kaum kann wohl eine Rede klarer sein. Hier ist ein geheimer Kult einer geheimen Gesellschaft beschrieben . . .“ Weiter heißt es „Nichts ist verborgen, es sei denn damit es offenbar werde“ (Mk 4²²). Dies kann nur bedeuten, daß der Kult „nicht für immer geheim“ bleiben sollte, „wie er auch tatsächlich nicht geheim blieb“.

Ferner ist aus der Schrift zu erfahren, daß es unter den Verehrern des vorchristlichen Jesus zwei Richtungen gab. Eine „ungestüme enthusiastische Partei, welche die öffentliche Verkündigung des Kults forderte“, tritt „gegen die schüchterne Zurückhaltung der Konservativen, die ihn noch weiter im Geheimen verborgen gehalten wissen wollten“. Diese Stürmer sind die Bergewaltiger des Gottesreiches aus dem Worte des pseudo-historischen Jesus über die Tage des Johannes (Mt 11¹²); sie haben auch das Herrenwort der Aussendungsrede „Was ihr ins Ohr hört, verkündet es auf den Dächern“ (Mt 10²⁶ u. 27) samt der daran angeknüpften Vermahnung zur Furchtlosigkeit geschaffen.

Mit diesen Ausführungen hat Smith die Wasserscheide zwischen mythologischer und symbolischer Auffassung überschritten und kommt aus dem Quellgebiet der ersteren in das der letzteren. Die Auslegung der Evangelien, die wir dereinst Vers für Vers von ihm erhalten sollen, wird nicht, wie die Robertsons, die vorgeblichen geschichtlichen Einzelheiten mit den subtilsten Methoden als Niederschläge der verschiedensten Mythen nachweisen. Sie gedenkt sie, kaum minder scharfsinnig, als eine von den Verehrern des vorchristlichen Jesus um den Namen ihres Kultgottes geschaffene Geschichte darzutun und ersichtlich zu machen, wie sich in dieser die Ideen und Schicksale der ersten Bekennergemeinde bedeutungsvoll darstellen.

Das Christentum hat sich also den historischen Jesus und alle von ihm handelnden Erzählungen, freilich mit Benützung des vorchristlichen Kultgottes, nach Bedarf allmählich geschaffen. Der letztere wurde ihm geliefert, wie das fleißige Bienenvolk die zu füllende Wabe in den Stock gehängt erhält.

Der ältere Erzählungskreis war einfach und trug ausschließlich überirdischen Charakter. Er bestand aus Symbolen, die wie purpurne Wolken zwischen Himmel und Erde schwebten, aus Formeln, die unmöglich exakt konstruierbar waren, und „gigantischen Vorstellungen“, die „der Grenzen des endlichen Geistes“ spotteten. Die Verfasser, die sich mit diesen „himmlischen Geschehnissen“ abgeben mußten, hatten selbst „keine blasse Vorstellung von der Sache“. Es handelte sich um „eine sterbende und wieder lebendig werdende Gottheit“, den „großen Hohepriester, der sich selber opfert“, das „vor Anbeginn der Welt geschlachtete Lamm“ und dergleichen, wie dies etwa aus dem Naassenerhymnus, aus den unüberarbeiteten Teilen der Apokalypse Johannis, aus den echten Paulusstücken und dem in I Tim 3 16¹⁾ erhaltenen „Hymnus“ ersichtlich wird.

Hier wird der Laie fragen, wieso es ein solches himmlisches Sterben — denn von einem Tod des Menschen Jesus ist nicht die Rede — überhaupt geben könne, wo doch sogar in den Mythen und Mysterienreligionen der Tod als wirklich und irdisch gedacht ist.

Ferner wird man den Einwurf nicht unterdrücken können, daß Sinn und Zweck dieses angenommenen himmlischen Geschehens eigentlich nicht ersichtlich sind. Warum spielt sich dies alles ab? Inwiefern bedeuten diese Ereignisse Erlösung? Was haben sie mit der monotheistischen Idee zu tun?

¹⁾ I Tim 3 16 . . . „der geoffenbart ist im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, ist erhoben in Herrlichkeit“.

Smith scheint vorauszusetzen, daß die Auskunft, es handle sich um gnostische Ideen, einstweilen genüge. Einige vorläufige Enthüllungen aus dem zur Hälfte fertigen Buch über „Das Gnostische im Neuen Testament“ wären wohl am Platze gewesen. Der uns bekannte spekulative Gnostizismus des beginnenden zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und ebenso der paulinische legen nämlich auf die logische Begründung der Erlösung den Hauptnachdruck. Ihre „Erkenntnis“ will vor allem lehren, wieso das Handeln und Leiden Christi für ihn, die Welt und den einzelnen Menschen notwendig und wirksam war. Smith geht auf den Erlösercharakter des vorchristlichen Jesus nicht weiter ein und nimmt an, daß der älteste Gnostizismus, aus dem er das Christentum herausficht, in diesem Punkte, wie auch in andern, ausgiebig in Unklarheiten geschwelgt habe. Inwiefern war er aber dann noch „Gnosis“ und befähigt, in stil- und sinnvoll gewähltem Geheimfult die Bekämpfung des Polytheismus zu betreiben?

Im Grunde ist die von Smith angenommene älteste Gnosis nur auf Verbreitung der wahren Gotteserkenntnis bedacht und hat also einen merkwürdig rationalistischen Geist. Es fehlt ihr eigentlich jegliche Stammesverwandtschaft mit der mystischen Spekulation, die sonst als Gnosis bekannt ist. Am Ende ist sie gar, wie der vorchristliche Jesus, ein Wesen ohne Fleisch und Blut, dem erst späteres Mißverständnis geschichtliche Existenz beigelegt hat.

Das ursprüngliche Heilen und Retten des vorchristlichen Jesus bestand also in dem Kampf gegen den Götzendienst. Darum spielt diese Tätigkeit eine so große Rolle in dem sich ausbildenden Erzählungskreis. Im „Ecce Deus“ wird diese Tatsache näher beleuchtet. Auch die gewöhnliche Geschichtstheologie, wird ausgeführt, muß anerkennen, daß die Austreibungen der Dämonen die auffälligsten Werke Jesu darstellen. Wenn sie aber daraufhin annimmt, daß ein pseudohistorischer Jesus sich viel mit Exorzisieren von Gemütskranken abgegeben habe, so ist sie auf falscher Fährte. „Die Stellen sind viel einfacher zu verstehen von der Bannung des Götzendienstes durch die Predigt von Jesus.“ Kann man beim Dämonischen von Gerasa an „etwas anderes denken, denn an die Menschheit, die heidnische Menschheit, die von einer Legion falscher Götter besessen ist, nicht unterworfen den Gesetzen und Ordnungen Jehovahs, der der Jesuskult ihren guten Verstand wiedergibt, die er der milden Herrschaft der Wahrheit und Vernunft unterwirft?“

Bei dieser Deutung ist Smiths Gemüt stark beteiligt. „Es ist für uns“, schreibt er, „wirklich eine wahre Erquickung, wenn wir wissen, daß unsere edle Religion in ihrer Urform nicht die magische und zeitweise

Erleichterung des Befindens hoffnungsloser Kranken ist. Daß eine Religion, von deren Haupteigenschaften solche Marktschreierei eine gewesen wäre, die Intelligenz des römischen Weltreichs übermocht haben sollte, wäre außerordentlich schwer glaubhaft zu erweisen" ¹⁾).

Zum Ueberfluß wird diese Erklärung noch durch die Konstatierung gestützt, daß Jesus Dämonenaustreibungen nur in Galiläa, dem halbheidnischen Land, vornimmt, während in Judäa, wo schon der Monotheismus vorausgesetzt wird, keine Rede mehr davon ist.

Die Wahl Galiläas zur symbolischen Darstellung vom Siegeslaufe des Jesuskults ist noch in anderer Hinsicht bedeutsam. Man bemerke, daß sich die Ereignisse an den Ufern des Sees Genesareth abspielen. Hiermit wollten die Evangelisten „den Siegeszug der neuen Religion durch das ganze Kaiserreich um das Mittelländische Meer“ versinnbildlichen.

Die Predigt Jesu entspricht seiner Haupttätigkeit. Er ruft zur „Umkehr“, aber nicht in ethischem, sondern in monotheistischem Sinne. Fort von den Götzen!

Die Entdeckung dieser bisher nicht bemerkten Zusammenstimmung erfüllt Smith mit einiger Genugtuung.

Er hat aber noch weitere Funde zu verzeichnen. Wo Jesus von „Kindern“ redet, meint er die Proselyten; das Wunder zu Kana bedeutet die Vermählung von griechischer und jüdischer Religion in der „neuen Lehre“; der reiche Jüngling ist das Judentum, dem Jesus zumutet, auf seine geistigen Privilegien und seine Prerogative zu verzichten, um mit den Heiden zu teilen; der Blinde zu Jericho ist ein Sinnbild des geistig blinden Israel; der reiche Mann und der arme Lazarus sind der Jude und der Heide; die zehn Aussätzigen, die von ferne stehen, sind die zerstreuten zehn Stämme; Judas ist der „Ueberlieferer“ — von einem Verrat kann nach Smith ursprünglich nicht die Rede sein — weil das jüdische Volk, das in dieser Gestalt auftritt, den Jesuskult den Heiden „überlieferte“.

Sollte die symbolische Erklärung eines der vorgebliehen geschichtlichen Ereignisse je einmal nicht zu entdecken sein, so beweist dies nicht, daß das Verfahren auch versagen kann. Die Schuld liegt lediglich „bei unserer Unkenntnis des Gegenstandes“, „die stufenweise durch fortgesetzte Studien gehoben werden kann“. Mit entsprechenden Worten

¹⁾ Es ist merkwürdig, daß Smith bei seinen Studien über die religiösen Bewegungen um die Wende der Zeitrechnung sich den Glauben an die „Intelligenz des römischen Weltreichs“ bewahrt hat. Das Studium der diesbezüglichen Literatur ist außerordentlich geeignet, ihn zu untergraben.

verfocht Robertson die Unfehlbarkeit der mythischen Erklärung der Einzelheiten.

Was alles sich mit dem Verfahren erreichen läßt, ist bereits aus der Geschichte der Verhaftung Jesu zu ersehen. Der junge, in ein Leintuch gekleidete Mann, der nachher nackt davonläuft (Mk 14 51 u. 52), ist seit achtzehnhundert Jahren die Verzweiflung sämtlicher Erklärer gewesen. Nun ist er erkannt und seine Rolle ausgespielt. Es handelt sich um eine Andeutung des Evangelisten, worin er dem Leser nahelegt, die berichtete Gefangennahme und Hinrichtung des Gottes „nicht so wörtlich zu nehmen“. Er flüstert ihm zu: „Natürlich konnte der Gott-Jesus nicht verhaftet werden, sondern nur das Gewand, das seine Gottheit verbarg, das Gewand des Fleisches, das er in dieser meiner symbolischen Erzählung angelegt hat.“

Zugleich ist aus diesem Zuge zu ersehen, wie es mit der vielgerühmten geschichtlichen Anschaulichkeit des zweiten Evangelisten bestellt ist. Bei Markus ist Jesus überhaupt kein Mensch, sondern Gott, „oder wenigstens seinem Wesen nach göttlich, ganz und gar“. Wenn er Mitleid empfindet, so ist dies kein menschlicher, sondern ein göttlicher Zug. Und wenn er den Aussätzigen (Mk 1 43) „anschnaubt“ (ἐμψνύει σάμενος), so bedeutet dies, daß er „Jehovah ähnlich gedacht wurde“, und daher auch das „Blasen der Nasenlöcher Jehovahs“ beigelegt erhielt.

Auf die Frage, zu welcher Zeit das „Mißverständnis eingetreten ist“, auf Grund dessen die ursprünglich symbolische Geschichte vom Jesuskult und seinen Schicksalen als eine Folge von buchstäblichen, wirklichen Ereignissen aufgefaßt wurde, läßt sich, nach Smith, keine bestimmte Antwort geben. Sicher ist nur, daß es so kommen mußte. Markus beansprucht noch nicht „historische Geschichten zu erzählen“. Später tritt dann die Vermenschlichung Jesu in steigendem Maße bei Matthäus, Lukas und Johannes zutage. Der letztere geht sogar „auch schon ins Empfindsame“.

Paulus war ein Gnostiker, und „kann sehr wohl an Mysterien teilgenommen haben, in denen die tiefe gnostische Philosophie, „Gottes Weisheit“ ¹⁾, gelehrt wurde, sowohl in symbolischen Gebräuchen wie Zeremonien, von denen eine sehr wohl das Leiden Gottes dargestellt haben kann, die Selbstauferstehung des großen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks oder ähnliches“. Auch mit der griechischen Philosophie war er bekannt. Ein ernsthafter Versuch, ihm die Hauptbriefe abzusprechen, wird nicht unternommen. Im Grunde aber

¹⁾ Zu erschließen aus I Cor 2 6 u. 7 . . . „was wir reden, ist Gottes Weisheit im Geheimnis . . .“.

steht Smith der Erscheinung des Heidenapostels ziemlich ratlos gegenüber.

Am Sieg des Jesusgottes waren die jüdische und die griechische Armee nicht in gleicher Weise beteiligt. Smith äußert sich dahin, daß „in der Hauptsache das griechische Bewußtsein, nicht das jüdische, die furchtbare Schlacht lieferte“. Dasselbe behauptete Robertson. Aber bei ihm standen die Hellenen im Solde des Polytheismus.

Von Smith übernahm Arthur Drews den Glauben an die Ungeschichtlichkeit Jesu¹⁾.

Schon Anno 1906, als er die „Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes“ herausgab, stand ihm fest, daß mit dem Jesus der Evangelien

¹⁾ Arthur Drews, „Die Christusmythe“. Jena 1909. 190 S. 3. Aufl. 1910. 238 S. W. von Schönehan gewidmet. — 1. Der vorchristliche Jesus. 2. Der christliche (a) paulinische, b) evangelische] Jesus. 3. Das religiöse Problem der Gegenwart. — „Die Petruslegende“ (Frankfurt a. M. 1910. 55 S.) ist eine Art Anhang zur Christusmythe.

„Die Christusmythe“. Zweiter Teil. Jena 1911. 452 S. Dieses Werk war in der ursprünglichen Christusmythe nicht vorgesehen. Im Grunde genommen ist es mehr eine polemische Erweiterung als eine Fortsetzung des ersten Teils. — 1. Die außerchristlichen Zeugnisse. 2. Das Zeugnis des Paulus. 3. Das Zeugnis der Evangelien. 4. Nachtrag.

Das Fehlen eines Namenregisters macht sich besonders im zweiten Teil der Christusmythe unangenehm fühlbar. Auch ein Sachregister wäre nicht unangebracht. Bei Dupuis, dem großen Vorbilde von Drews, sind die Register äußerst genau und füllen über hundert enggedruckte Seiten.

Als deutsche Vorläufer von Drews sind C. Promus und Karl Vollers zu nennen. Die Schrift des ersteren („Die Entstehung des Christentums“. Nach der modernen Forschung für weitere Kreise voraussetzungslos dargestellt. Jena 1905. 69 S.) kommt über die gewöhnlichsten Allgemeinheiten nicht hinaus. — Karl Vollers („Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“. Jena 1907. 199 S. Ueber das Christentum: S. 122—167) veröffentlicht populäre Vorlesungen und geht also auch nicht näher auf die Probleme ein. Er will annehmen, daß das Christentum aus der Verschmelzung der jüdischen Messiaserwartung mit dem heidnischen Auferstehungsglauben (gemeint ist die Vorstellung von sterbenden und auferstehenden Göttern) entstanden sei. „Für das Kunstmotiv der Gottesmutter mit dem Kinde hat außer der Isis auch die Isis-Modell gestanden.“ Die Möglichkeit, daß in den Evangelien einige Nachrichten von einem historischen Jesus erhalten sein können, wird nicht verneint; andererseits wird betont, daß „gewichtige Gründe“ für die „radikale Mythendeutung“ sprechen. „Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß Jesus von Nazareth den Anstoß zu der Entstehung des Christentums gegeben hat; höchst unwahrscheinlich ist es aber, daß ihm auch nur annähernd die Stellung und Bedeutung zukommt, welche die evangelische Ueberlieferung auf ihn übertragen hat.“

Promus ist das Pseudonym einer im höheren preussischen Schuldienst stehenden Persönlichkeit. — Karl Vollers, gestorben 1909, war Professor der orientalischen Philologie zu Jena.

so oder so ausgeräumt werden müßte. Er sah „in der historischen Bedingtheit des Christentums die Wurzel alles Übels“ und behauptete, daß der dem galiläischen Propheten geweihte Kult nur „höherer Fetischismus“ sei. Aber er wagte noch nicht, seine Existenz zu verneinen. Er begnügte sich, aus den Resultaten der Wissenschaft festzustellen, daß der Mensch Jesus weit davon entfernt gewesen sei, sich eine mehr als menschliche Bedeutung beizumessen, und daß die unbefangene Forschung von ihm „so gut wie nichts, zum mindesten nichts mehr übrig gelassen hat, was für uns ein religiöses Interesse haben könnte“. Da erscholl Smiths Predigt vom vorchristlichen Jesus und gab den Zweifeln, die Drews insgeheim gegen den historischen gehegt hatte, einen neuen und so starken Impuls, daß er sich alsbald vom falschen zum wahren Gottmenschen bekehrte.

Nachdem ihm die neue Erkenntnis aufgegangen, forschte er fleißig in allen Schriften, die das Mythische und Symbolische des vorgeblichen historischen Jesus enthüllten und gelangte so zu dem Evangelium, das er der Welt Anno 1909 in der „Christusmythe“ kund tat. Auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht lautet es: „Das Leben Jesu, wie die Synoptiker es schildern, bringt nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiösen Hoffnungen und äußeren wie inneren Erlebnisse der auf Jesus als Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck. Seine Aussprüche, Reden und Gleichnisse spiegeln nur die religiös-sittlichen Grundanschauungen, die jeweiligen Stimmungen, die Niedergeschlagenheit und die Siegesfreudigkeit, den Haß und die Liebe der Gemeindemitglieder wieder, und die Verschiedenheiten und Widersprüche der Evangelien erklären sich als Entwicklungsstufen des Messiasgedankens in verschiedenen Gemeinden und zu verschiedenen Zeiten.“

Von Smith übernimmt Drews den vorchristlichen Jesus samt allen damit gegebenen historischen und etymologischen Hypothesen. An den letzteren hat er ein großes Gefallen. Er versucht sich selbständig auf diesem Gebiete, indem er über die „Klangverwandtschaft“ des Namens des indischen Feuergottes Agni mit der lateinischen Bezeichnung für Lamm (agnus) spekuliert. Hierbei glaubt er dann „mit Recht behaupten zu können, daß „Agnus dei“, das Lamm Gottes, wie Christus bezeichnet zu werden pflegt, ursprünglich „Agni deus“ gewesen und als solcher in der Geheimsprache der ältesten christlichen Gemeinden verstanden sei, indem man Agnus als die lateinische Uebersetzung von Agni auffaßte“.

Die Entdeckungen Robertsons und der andern Mythologen werden ausgiebig verwertet. Drews ist davon überzeugt, daß die Persön-

lichkeiten, die den evangelischen Jesus umgeben, den verschiedensten Göttern und Halbgöttern ihr Leben verdanken. In Petrus sind eine ganze Reihe davon inkarniert. Robertson hatte hauptsächlich Mithra und Janus in ihm entdeckt. Bei Drews wird aber weiter offenbar, daß er noch mit dem griechischen Proteus verwandt ist, was sich schon aus der Namensähnlichkeit ergibt. Der letztere war im Nebenamt Bewahrer der Schlüssel der Unterwelt, im Hauptamte ein Meergreis, „der im Auftrage des Poseidon dessen Herde, die Seetiere, weidete, ein freundlicher, aber auch verschlagener und wandelbarer Geist, dessen beständiger Gestaltenwechsel ihn noch Homer zu einem schwer zu fassenden Wesen machte“. Erwägt man noch, daß nach Virgil (Aeneis XI 262) Proteus dieselbe Stellung im Osten einnimmt, die dem Atlas im Westen zufällt, daß man also von den „Säulen des Proteus“ sprechen darf, so fällt ein deutliches Licht auf die Stelle des Galaterbriefes (2 9), wo Petrus neben Jakobus und Johannes eine der „Säulen“ der Gemeinde zu Jerusalem genannt wird. „Der Charakter des Petrus in den Evangelien aber, der zwischen Vermessenheit und Verzagtheit, zwischen Glaubenszuversicht und Kleinmut bis zur Verleugnung des Meisters schwankt, erweist sich genau so wandelbar, wie der des Proteus, wie denn übrigens auch Petrus, als Fischer, zum Wasser in Beziehung steht und das Wunder vollbringt, wie ein Meeresgott auf den Wogen zu wandeln.“ Als einige es wagten, diesen Andeutungen am Schluß der Christusmythe Unglauben entgegenzusetzen, ließ der Jünger Robertsons eine besondere Schrift „Die Petruslegende“ wider sie ausgehen ¹⁾.

In dem zweiten Teil der Christusmythe, 1911, der den ersten verteidigen und näher begründen soll, geht Drews dann über seine Meister Robertson und Frazer hinaus und beschreitet die Bahn der astrologischen Erklärung, auf die ihn Fuhrmann ²⁾ und Niemojewski

¹⁾ Arthur Drews, „Die Petruslegende“. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. Frankfurt a. M. 1910. 55 S. — Petrus ist „eine mythische Fiktion im Interesse der Herrschaftsansprüche des römischen Oberhirten“.

²⁾ Fuhrmanns Werk erschien zwar erst 1912, nach dem zweiten Teil der Christusmythe. Jedoch war Drews schon vorher durch den Verfasser brieflich in die Geheimnisse der mythisch-astrologischen Deutung eingeweiht worden. Ueber Fuhrmann und Niemojewski siehe S. 470 und 471.

Auch die astrale Deutung Johannes des Täufers wird von Drews anerkannt.

Drews tritt auch für die astrale Deutung der Apokalypse Johannes ein. Er schrieb eine empfehlende Vorrede zu der deutschen Uebersetzung des 1907 russisch erschienenen Werkes von Nikolaus Morosow, „Die Offenbarung Johannis“ (Stuttgart 1912. 229 S.) und empfahl es dem großen Publikum in der Frankfurter Zeitung (3. Okt. 1912).

Morosow ist ein russischer Chemiker und Astronom, der von 1881—1905 im

rufen. Früher, in dem Werke von 1909, hatte er den 22. Psalm, dessen Anfangsworte „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ mit dem Rufe des Gekreuzigten übereinstimmen, als eine dichterische Schilderung der Qualen eines Unglücklichen, der als „Gottmensch“ in irgend einem alten Kulte am Marterholz zu Tode gebracht wird, auffassen wollen. Jetzt aber erkennt er, daß dieses Lied „astral auf das Sternbild des Orion zu beziehen“ sei, der mit ausgestreckten Armen (in Kreuzesform!) am „Weltbaum“, der Milchstraße, hängt, umringt von den Tieren (Stier, Ps 22¹⁸; Hunde, Ps 22¹⁷; heran-eilender Löwe, Ps 22²²), den Zwillingen (Ps 22¹⁸), die zusammen mit anderen Tieren (Hase, Taube, Widder, Krebs usw.) den Orion im Kreise („eine Rotte von Bösewichtern umkreist mich!“), umgeben. Das Tier, das im 22. Verse des Psalmes neben dem Löwen genannt wird, kann ganz wohl das Einhorn sein, „das auf den Himmelsglobuffen den Orion mit seinem Horne scheint durchbohren zu wollen“.

Gefängnis geschmachtet hat. Da ihm das Lesen in der Bibel gestattet war, beschäftigte er sich viel mit der Apokalypse und entdeckte, daß sie nichts anderes sei als die Beschreibung eines Gewitters, „das sich gegen fünf Uhr abends am dreißigsten September 395 n. Chr. über die Insel Patmos entladen hat“. Das genaue Datum läßt sich aus dem Bild des Sternenhimmels, den die Apokalypse voraussetzt, berechnen. Als Verfasser kann nur Johannes Chrysostomus, „der berühmte byzantinische Revolutionär und Gegner der zu seiner Zeit herrschenden Staatskirche“ in Betracht kommen. Er weisagte, daß am dreizehnten März 399 „das Lamm aus dem Sternbilde des Widders auf dem hellweißen Röß-Jupiter auf die Erde herunterkommen“ sollte. Das Nichteintreffen dieser Prophezeiung der Parusie hatte seinen Sturz zu Beginn des fünften Jahrhunderts zur Folge. Alle Bücher, die die Apokalypse vor dem Ende des vierten Jahrhunderts bezeugen, sind durch die Astronomie als gefälscht erwiesen.

Aus dem Inhalt sei der Beginn der Erklärung von Apok 12 wiedergegeben: „Und es erschien am Himmel inmitten der Wolken ein neues Zeichen, groß und wunderbar, ein Weib, mit der Sonne bekleidet“ (Das Sternbild der Jungfrau). „Zu ihren Füßen war der Mond und über ihrem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen“ (Die „Haare der Berenike“, die damals gerade über dem Haupte der Jungfrau standen). „Sie war schwanger (eine Wolke umhüllte sie) und vergoß Tränen von den Wehen und Qualen der Geburt (Tropfen des Regens, die von der entgegengesetzten Seite den Regenbogen hervorgerufen hatten, fielen zwischen der Sonne und Johannes wie helle Tränen einer weinenden Jungfrau). Während sie sich zur Niederkunft anschickte, erschien am Himmel ein Zeichen anderer Art: siehe, ein gewaltiger, feuriger Drache mit sieben Häuptern (eine unförmliche Wolke, die sich durch das Sternbild der Schlange zu Füßen der Jungfrau wand, . . .“

Daß der Sternenhimmel an jenem Tage so aussah, wie Morosow ihn berechnet, sei als sicher angenommen. Woher ist er aber über Gewitter, Blitz, Donner und die verschiedenen Formen der Wolken unterrichtet? Wieso weiß er, daß Chrysostomus etwas von Astronomie und Astrologie verstand und dazu noch genau so phantastisch dachte und deutete, wie er selber?

In der Wonne über diese Entdeckungen möchte Drews vermuten, „daß alle gehenkten Götter des Mythos (Attis, Marsyas, Osiris, Odin usw.) im Sternbilde des Orion ihr astrales Vorbild haben“. So ist in dem Psalm „ein fester Punkt gewonnen, von welchem aus sich die ursprünglich mythische und astrale Beschaffenheit der übrigen Geschichte Jesu von selbst ergibt, und der augenfällige Beweis erscheint geliefert, daß es schon vor Jesus einen Kultus des „Gekreuzigten“ gab, und daß der Kern der Jesusgestalt in der Tat ein rein astraler ist“.

Gegen vorzeitiges Aufselzucken spricht Drews die Bitte aus, daß man nicht urteile, „bevor man das Vorgebrachte nicht am Sternenhimmel selber nachgeprüft hat“.

Durch die astrale Erkenntnis werden die bisherigen mythischen Erklärungen aber nicht außer Kurs gesetzt, da diese auf die Vorstellungen zurückgreifen, die jenes himmlische Geschehen in der verschiedenartigsten Weise religiös und kultisch dargestellt haben. So wird also für die Leidensgeschichte der allgemeine Glaube an den sterbenden und auferstehenden Gottheiland, wie er in den Kulte des Tammuz, des Mithra, des Attis, des Melkarth und Adonis vorliegen soll, auch weiterhin herangezogen. Hinsichtlich der Einzelheiten wird besonders auf die von Frazer gebotene Deutung des jüdischen Purimfestes zurückgegriffen.

Im dritten Bande seines *Golden Bough* (2. engl. Ausg. 1900. B. III, S. 138—200) kommt der englische Forscher auf das alljährliche Sterben und Auferstehen der Vegetationsgötter zu sprechen und stellt dabei die Behauptung auf, daß in den ältesten Zeiten die Herrschaft des betreffenden Gottes durch einen Kult-König dargestellt worden sei. Dieser, fährt er fort, wurde dann nach Ablauf des Jahres getötet, um in einem Nachfolger gewissermaßen neu zu entstehen. Später kam der Brauch auf, daß dieser König nicht selber zu sterben brauchte. Ein anderer, ursprünglich einer seiner Söhne, dann irgend jemand, gewöhnlich ein Verbrecher, mußte an seiner Stelle dieses Schicksal auf sich nehmen, nachdem er vorher einige Zeit königliche Würde und Macht besessen hatte. Auf dieser Basis sollen die so merkwürdigen Feste des Jahresanfangs, die ursprünglich mit dem Beginn des Frühjahrs zusammenhingen, zu erklären sein. In erster Linie kommen hier die römischen Saturnalien und die babylonischen Sakäen in Betracht. Bei beiden handelte es sich um die Inthronisierung eines Menschen, der nachher sterben mußte. Bei fortschreitender Kultur wurde dann die Exekution in effigie an einer Holzpuppe oder irgend einem anderen Symbol vollzogen.

Aber noch zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts

sollen, einem merkwürdigen auf uns gekommenen Bericht zufolge, die Soldaten einer römischen Legion an der Donau einen Monat vor den Saturnalien einen der ihrigen durch das Los zum König bestimmt haben, der dann in der Zwischenzeit alle Rechte und Ehren genoß und sich in der wildesten Lust ergehen konnte, beim Feste aber auf dem Altar des Gottes, den er darstellte, sich den Hals abschneiden mußte. Anno 303 n. Chr. fiel das Los auf den christlichen Legionär Vassius, der sich zu dieser Rolle jedoch nicht hergeben wollte und deswegen am zwanzigsten November hingerichtet wurde¹⁾. Diese merkwürdige Nachricht ist ganz vereinzelt, da wir sonst keine Kunde besitzen, daß in uns bekannter Zeit die Sakäen und Saturnalien noch wirklich mit Menschenopfern gefeiert wurden.

In Anlehnung an Cumonts Veröffentlichung äußerte P. Wendland²⁾ die Vermutung, daß Jesus, als er zum Tode verurteilt worden war, den römischen Legionären als Saturnalienkönig für jenes Jahr ausgeliefert wurde, womit die Verpottung und manche anderen Züge der Leidensgeschichte eine ansprechende Erklärung fänden. Voraussetzung für diese Hypothese wäre allerdings, daß die Legionäre damals das Fest nicht in der Mitte des Winters, sondern, der ältesten damals schon allgemein verlassenen Tradition folgend, im Frühjahr feierten.

Bei Besprechung dieser Hypothese stellt Frazer eine eigene zur Diskussion. Er nimmt an, daß das jüdische Purimfest in Nachbildung der babylonischen Sakäen entstanden sei, wobei Haman alljährlich von einem Verbrecher dargestellt worden sein soll, der zum Narrenkönig eingesetzt wurde und nach einer gewissen Zeit den Tod erlitt, während gleichzeitig ein anderer Missetäter, dem die Rolle des Mardochai — des auferstandenen Gottes! — zugefallen war, die Freiheit erhielt. In dem Jahre, von dem die Evangelien berichten, fiel die erstere Rolle Jesu, die andere „Barrabas“ zu. Der Herr war einen Monat lang von Purim bis Passah „König“. So erklären sich der Einzug

¹⁾ Akten des Martyriums des h. Vassius. Nach einem griechischen Manuskript der Bibliothèque Nationale zu Paris von Franz Cumont 1897 herausgegeben. Siehe auch „Le Roi des Saturnales“. *Revue de philologie* 1897. S. 143—153.

²⁾ P. Wendland, „Jesus als Saturnalienkönig“. *Hermes* XXXIII (1898) p. 175—179). Siehe auch: H. Reich „Der König mit der Dornenkrone“ (Leipzig 1905. 31 S.) und H. Vollmer „Jesus und das Sakäenopfer“ (Gießen 1905. 32 S.). — Die Notwendigkeit dieser Hypothese, über die in Zeitschriften viel verhandelt wurde, ist nicht einzusehen. Daß der jüdische Messias für die Legionäre der Judenkönig war und als Gegenstand eines dementsprechenden Spottes in Betracht kam ist so begreiflich, daß der Umweg über die Saturnalienspiele überflüssig wird.

in Jerusalem, die Freiheiten, die er sich im Tempel herausnehmen durfte, die durch Pilatus versuchte Unterschlebung des andern Uebeltäters und anderes mehr. Barrabas kann überdies ganz gut nur der dem einen der beiden alljährlich beigelegte Name sein. Er bedeutet „Sohn des Vaters“ und stammt vielleicht aus jener ältesten Zeit, wo der an Stelle des wirklichen Königs hingerichtete Mensch sein Sohn war. —

Daß das Purimfest den babylonischen Sakaen entsprungen sei, ist eine erste Hypothese, die sich zwar an sich nicht übel verteidigen läßt, aber noch lange nicht bewiesen ist; daß dabei ein oder gar zwei Missetäter eine Rolle spielten, wovon der eine als Narrenkönig getötet, der zweite als „Barrabas“ freigelassen wurde, ist eine zweite, die sich durch kein einziges Datum belegen läßt; daß Jesus zur Rolle des Haman ersehen wurde und einen Monat lang als Narrenkönig in Jerusalem herrschte, ehe er hingerichtet wurde, ist eine dritte, die vollständig in der Luft hängt.

Frazier äußert diese Meinung auch nur mehr nebenbei, weil er glaubt, sie könne vielleicht etwas zur Erklärung mancher Probleme der Leidensgeschichte beitragen und zugleich begreiflich machen, wie der Galiläer in den heidnischen Kreisen, die in der Mythologie der sterbenden und auferstehenden Götter lebten, so schnell als geopferter Gott-Heiland zur Verehrung kam.

Drews greift die dreifach gefährdete Hypothese auf und erhebt sie, noch dazu in anderer Form, zur Gewißheit. Er sieht es als ausgemacht an, daß „alljährlich zu Jerusalem beim Purimfeste ein Verbrecher unter dem Hohn des Volkes als der Haman des alten Jahres gehenkt, während ein anderer Verbrecher als Mardochai freigelassen, mit königlichen Ehren durch die Stadt geleitet, und als die wieder auferstandene Natur, als Vertreter des neuen Jahres gefeiert wurde“. Dieser Brauch soll für die Entstehung des paulinischen Evangeliums und die Gestaltung der Passionsgeschichte von sehr großer Bedeutung gewesen sein. In dieser Weise verfährt Drews des öfteren. Er unterwirft die übernommene hypothetische Annahme einem affirmativen Härungsverfahren, auf Grund dessen sie dann die Tragfähigkeit historischer Tatsachen aufweisen soll.

Unter denen, die als Werkmeister an seinem Bau mitgearbeitet haben, sind noch Kalthoff, Friedländer und Seydel zu nennen ¹⁾.

Seine liebsten Bundesgenossen aber sind die Religionsgeschichtler unter den Theologen: Pfleiderer, Gunkel, Wrede, Heitmüller und an-

¹⁾ Ueber Kalthoff siehe S. 346—349 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung über Seydel S. 320—322; über Friedländer S. 354—356.

dere. Aus dem, was diese über den vorchristlichen orientalisch-gnostischen Glauben an einen sterbenden und auferstehenden Gottheiland und die Beziehungen von Abendmahl und Taufe zu den sakramentalen Anschauungen der Naturkulte und Mysterienreligionen geredet und geschrieben haben, glaubt er sich, nicht ganz mit Unrecht, zum Schluß berechtigt, daß die Theorie vom Aufkommen des Christentums ohne Inanspruchnahme eines historischen Jesus zuletzt wohl noch in die Baufucht ihrer Gedanken fallen könne. Nicht minder geschickt macht er sich alles, was über Hellenismus und Gnostizismus des Paulus vorgebracht worden war, zunutze. Zur Erschütterung der Glaubhaftigkeit der Synoptiker beruft er sich auf die populären Schriften der großen und kleinen Autoritäten, die durch die souveräne Manier, in der sie über echt und unecht entschieden, ihm so gründlich vorgearbeitet hatten, daß er eigentlich nur noch nötig hatte, die letzten Konsequenzen auszusprechen.

Römisch wirkt bei dieser Kritik, in der Kalthoff ihm die Wege gebnet hatte, daß er sich auf die merkwürdigsten Dunkelmänner beruft, wenn sie von Smith und den andern erwähnt werden. So gilt ihm als ausgemacht, daß schon Hennell in seinem Werke von 1838 die Bergpredigt als „Flickwerk aus der älteren jüdischen Literatur“ erwiesen habe¹⁾. Auch in den Nachträgen des zweiten Teils der Christusmythe, wo er nochmals auf die Frage zu sprechen kommt, fühlt er sich nicht gedrungen, sich mit der über den Gegenstand veröffentlichten Literatur auseinanderzusetzen²⁾.

Auf die spätjüdische Eschatologie und Messianologie kommt er nie ausführlicher zu sprechen. In diesem „Urwald“ scheint es ihm, wie seinem großen Meister Smith, nicht ganz geheuer zu sein. So ist wohl auch zu erklären, daß er die konsequent eschatologische Auffassung des Lebens Jesu nicht in den Bereich seiner Betrachtungen zieht, obwohl ihm die erste Auflage der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung nicht unbekannt und infolge ihrer Kritik der modern-liberalen Theologie nicht ganz unsympathisch ist. Eigentlich hätte er sie mit seinem schärfsten Hohn bedenken müssen, weil sie in der „kindlichen“ Anschauung, daß die zwei ältesten Synoptiker wirkliche Geschichte überliefern, bis an die äußerste Grenze geht und nicht einmal die Stellen, die die Normaltheologie verwirft, für unecht ansehen will.

Ihrem Wesen nach ist die Auffassung von Drews ein Mittel Ding zwischen mythischer und symbolischer Deutung. Um eine richtige Syn-

¹⁾ Ueber Hennell siehe S. 162—163.

²⁾ In Betracht kämen hauptsächlich die Werke von Klausner, Rabinsohn und Bischoff. Siehe S. 277 ff.

these handelt es sich nicht. Diese hätte erfordert, daß der Verfasser der Christusmythe jeden der beiden Lösungsversuche in seinem besondern Wesen durchdacht und auf die Möglichkeit des Ausgleichs mit dem andern hin untersucht hätte, um die grundsätzlich beste Konstruktion zu liefern. Etwas derartiges liegt nicht in Drews' Absicht. Er bringt die Meinungen vor, die er für aussichtsvoll hält, und ist der unbefangenen Ueberzeugung, daß die symbolischen und mythologischen Erklärungen sich gegenseitig stützen und tragen. Die Frage, ob beide überhaupt vermengt werden dürfen, legt er sich nicht vor.

Daß der Stoff lebendig gruppiert ist und ein gewisser großer Zug durch das Buch geht, müssen auch diejenigen anerkennen, die im Interesse der Wissenschaft eine gründlichere prinzipielle Behandlung der Frage gewünscht hätten und seinen flotten Erkundungsritt zuletzt doch nicht als eine entscheidende strategische Operation anerkennen können.

Das in Anwendung gebrachte Verfahren hat seine großen Vorteile. Zunächst einmal umgibt es Drews in foro populi mit dem Nimbus der Unbefieglichkeit. Sieht er sich genötigt, eine Gruppe vorgebrachter mythischer Meinungen aufzugeben, so kann er die entsprechenden symbolischen anführen. Mag er auch so und so viele Niederlagen erleiden, es gelingt ihm doch immer wieder, wie einem marokkanischen Prätendenten, in ein entlegenes Gebiet zu entkommen und eine neue Harka zu bilden.

In der ersten Auflage der Christusmythe stützte er sich besonders auf die Smithschen Beweise für den vorchristlichen Jesus. Die Diskussion belehrte ihn, daß auf das amerikanische Bollwerk vielleicht doch kein unbedingter Verlaß sein könne. Daraufhin erklärte er, auf dem „Berliner Religionsgespräch“ (1910)¹⁾ und im zweiten Teil der Christusmythe (1911)²⁾, daß seine Theorie ganz gut von der Existenz eines vorchristlichen Jesus absehen könne, weil einerseits Paulus auch ohne jene Annahme erklärbar sei und andererseits „die mythische Natur des christlichen Heilandes durch die Beschaffenheit der Evangelien selbst und das Fehlen aller sonstigen Quellen“ als genügend erwiesen gelten dürfe.

Ein anderer Vorteil des Verfahrens ist der, daß Drews weder die mythische noch die symbolische Erklärung konsequent und im Detail durchzuführen braucht und so den Schwierigkeiten entgeht, die Robertson und Smith in so große Gefahr bringen. Der eine unternimmt es, jede Einzelheit der evangelischen Erzählungen mythisch zu er-

¹⁾ „Hat Jesus gelebt?“ Reden gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch des deutschen Monistenbundes am 31. Jan. und 1. Febr. 1910. Berlin-Leipzig. 91 S. — ²⁾ Die Christusmythe. Zweiter Teil. 1911. S. 313 und 314.

klären; der andere gedenkt in kommenden Büchern Vers für Vers symbolisch zu deuten. Bei diesem Beginnen werden beide zu Auskünften genötigt, deren Unhaltbarkeit schon durch das Groteske offenbar wird. Drews gibt sich keine derartigen Blößen. Er lobt den „Ecce Deus“, hütet sich aber, die einzelnen symbolischen Deutungen zu vertreten oder gar sich zu einem entsprechenden Unternehmen zu entschließen. Vergebens sucht man im zweiten Teil der Christusmythe nach einem Kapitel, in dem die „mythisch-symbolische“ Entstehung der einzelnen Perikopen dargelegt wird.

Das Verfahren von Drews, in den ihm günstigen Allgemeinheiten zu bleiben, ist eine ausgezeichnete Taktik. In demselben Maße aber entfernt er sich von der zu erstrebenden Wissenschaftlichkeit. Smith und Robertson — indem sie alle Konsequenzen ihres Prinzips ziehen und eine Erklärung der Einzelheiten versuchen — sind ihm eigentlich überlegen.

Gewisse allgemeine Probleme jedoch werden von Drews mit einer Lebendigkeit erfaßt, die seinen Vorläufern abgeht. So empfindet er, daß Smith über die Rolle, die Paulus bei der Umschaffung des vorchristlichen Geheimkults zur historisch-fundierten Religion gespielt hat, nicht viel Einleuchtendes vorgebracht hat, und bemüht sich, das Versäumte nachzuholen. Der Heidenapostel, „dessen historische Existenz selbst zu bezweifeln keine Veranlassung vorliegt“, führt er aus, hat als erster die Behauptung von der wirklichen Menschwerdung und dem Opfertode des Gottmenschen Jesus ausgesprochen und so den Mythos in die Geschichte verpflanzt. In Kleinasien war er Zeuge, wie der vorchristlich-jüdische Kult des Jesus, der als Gottmensch und Messias gedacht war, mit dem des Adonis zusammengelegt werden sollte. Bei der Empörung, die ihn dabei überkam, erlebte er etwas wie eine Zusammenschau aller Vorstellungen und Kulte der Erlösung. Er mußte an die beiden Verbrecher beim Purimfeste in Jerusalem denken, in deren Schicksal „Tod“ und „Leben“ sich so ergreifend darstellten; die Feiern, die dem Adonis und Attis galten und das Selbstopfer eines Gottes dramatisierten, gaben ihm zu denken; überdies kamen ihm die makkabäischen Blutzegen und das 53. Kapitel des Jesaja in den Sinn. Da konnte er nicht anders als in einer großartigen Erleuchtung auf den Gedanken kommen, daß der Messias als leidender Gottesknecht sicherlich schon dagewesen, und „das Erlösungswerk durch seinen eigenen freiwilligen Tod bereits vollzogen“ habe. „Der Augenblick, in welchem Paulus sich diesem Gedanken zuwandte, war der Geburtsmoment des Christentums als einer Religion des Paulus.“

Diese Erklärung wird schwerfällig denkenden Menschen weder psychologisch noch historisch genügen; die auf sie folgende Darlegung

über den Paulinismus ist so skizzenhaft gehalten, daß auch sie wenig befriedigt. Aber Drews macht immerhin den Versuch, einem historischen Problem eine konkrete Lösung zu geben.

Im zweiten Teil der Christusmythe (1911) wird diese Erklärung wieder aufgegeben, da Drews, durch die radikalen Holländer beeinflusst, sehr stark mit der Ungeschichtlichkeit des kanonische Briefe schreibenden Paulus rechnet. Der Paulus ohne Paulinismus, den van Manen ihm übrig läßt, vermag nicht mehr das zu leisten, was der andere vollbracht haben könnte. Er war eben irgend ein Apostel der älteren Zeit.

Hier zeigt sich die merkwürdige Unselbstständigkeit und zugleich Prinzipienlosigkeit von Drews. Im Banne der Holländer denkt er nicht mehr daran, daß seine ursprüngliche Christusmythe den Briefe schreibenden Apostel zum Gründer des nachchristlichen Jesuskults ernannt hatte und diesen Verlust, wenn er gar noch mit dem des Smithschen vorchristlichen Jesus zusammentrifft, kaum überleben kann. Es berührt überaus merkwürdig, wenn Drews jetzt — als wäre es in der Christusmythe von 1909 noch nicht genügend geschehen! — in einem langen Kapitel nachweist, daß die Briefe weder als echt noch als unecht für die Existenz eines geschichtlichen Jesus Zeugnis ablegen dürfen, im übrigen aber über Paulus und Paulinismus nichts zu sagen hat und sich nicht einmal darüber ausläßt, was das eventuelle Aufgeben der Identität des Apostels und des Briefschreibers für seine Konstruktion zu besagen hat.

Wie schwer der Verlust in Wirklichkeit ist, ersieht man aus dem kurzen Abschnitt (S. 314—324) über die „Umsetzung des mythischen in den geschichtlichen Jesus“. Paulus bleibt ganz aus dem Spiel. An seine Stelle treten . . . die Zerstörung Jerusalems und die Astralmythologie.

„Die Kultlegende“, führt Drews aus, „berichtete von einem Immanuel oder Jesus, der nach Jesaja sich für die Sünden seines Volkes geopfert haben sollte, um alsdann in der Gestalt des erwarteten Messias vom Himmel wieder herabzukommen und den Seinen das ersehnte Reich zu bringen. Als nach der Zerstörung Jerusalems, nach dem Zusammenbruche aller politischen Hoffnungen der Juden und unter den Leiden des Volkes durch die römische Bedrückung die Frage nach der Ankunft des Messias aktuell wurde, da mußten sich die weiteren Fragen ganz unwillkürlich auf die Lippen drängen: Wann hat denn der Gottesknecht eigentlich gelitten? Wo ist er gestorben? Wie sah er aus? Was hat er getan, bevor er von seinen Gegnern dem Tode überantwortet wurde? Wer waren diese Gegner usw.? Und ebenso unwillkürlich mußte sich die Antwort hierauf aus den Andeutungen

ergeben, die theils bei den Propheten, theils in den astral-mythologischen Spekulationen enthalten waren, und so zur Vergeschichtlichung des ursprünglich rein mythischen Jesusbildes führten."

Nicht allzulange vor der Zerstörung Jerusalems konnte sein Tod aus den früher angeführten Gründen erfolgt sein¹⁾. In den Tagen des Augustus, den die Heiden als den ersehnten Weltheiland gefeiert hatten, mußte der künftige Messias geboren worden sein. Die Astral-mythologie bot den Namen des Pilatus dar, der mit seiner Lanze (pilum) den am Weltbaum, der Milchstraße hängenden Sonnengott durchbohrt haben sollte; Pilatus aber hatte nach Josephus zur Zeit des Tiberius das Amt des Procurators verwaltet. Ein Heiland von seelischen und körperlichen Gebrechen, ein Anwalt der Armen und Unterdrückten, mußte der Gottesknecht nach den Worten des Propheten gewesen sein. Wunder unerhörter Art mußten seine künftige messianische Bedeutung verraten haben, und trotzdem mußte er den Seinigen unverständlich geblieben und den Anschlägen seiner Gegner unterlegen sein. Diese selbst aber, wer konnten sie anders sein, als jene Pharisäer und Schriftgelehrten, deren Gegnerschaft gegen das jüdische Sektenwesen seit der Zerstörung Jerusalems immer deutlicher zutage getreten war²⁾? . . . „Vielleicht durch visionäre Erlebnisse erregt, in denen

¹⁾ Mit den früher angeführten Gründen sind wohl die Erwägungen gemeint, die auf den Seiten 295—299 angestellt werden. Für die Juden, wird ausgeführt, war das Jahr siebenzig der Wendepunkt der Weltgeschichte und des Weltgerichtes. Der indische Krishna, „der als Heilsbringer, Drachenüberwinder und »Gekreuzigter« in vieler Hinsicht Christus so ähnlich ist, wie ein Ei dem andern“, soll bei seinem Tode geweissagt haben, daß sechsunddreißig Jahre später die vierte Weltperiode (Calizuga), das eiserne Zeitalter, beginnen werde, „wo die Menschen ebenso böse wie unglücklich sein würden“. Läßt man den Parallelismus spielen und jene Periode mit der Zerstörung Jerusalems einsetzen, so braucht man nur sechsunddreißig Jahre zurückzuzählen, um das für Jesus natürlich gebotene Todesjahr zu erhalten. Ueberdies wollte man im Jahre vierunddreißig „den sagenumwobenen Vogel Phönix gesehen haben, der alle fünfhundert Jahre nach Heliopolis kommen, sich dort verbrennen und in jüngster Gestalt wieder auferstehen sollte. Der Phönix aber stand zum Messiasglauben der Israeliten in Beziehung. Wie der Wundervogel am Ende einer jeden Weltepoche sich selbst vernichtet, so wurde auch der Messias als Schöpfer einer neuen Zeit erwartet“. Ferner war man in Rom Anno vierunddreißig täglich des Todes des Tiberius gewärtig . . .

²⁾ Im zweiten Teil der Christusmythe wird plötzlich vorausgesetzt, daß zwischen den Pharisäern und den vorchristlichen Jesusanbetern bis zum Jahre siebenzig das beste Einverständnis bestanden habe. „Solange Jesus ein Kultgott engster Kreise war und der Glaube an ihn in der mythischen Verschwommenheit und dem Nebel mythologischer Ideen verharrte, erschien er den frommen Juden ungefährlich. Denn so lange flossen die Gestalten Jesu und Jahwes ineinander

sie den auferstandenen „Herrn“ lebhaftig geschaut zu haben meinten, zogen damals Sendboten jenes Glaubens umher und trugen die „frohe Botschaft“ von der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias und der Nähe des Himmelreichs durch die Lande. Auf Märkten und Gassen erklang der Ruf zur Sinnesänderung, auch der Glauben an den Herrn Jesus Christus. Damit erst wurde diese Neuerung der offiziellen jüdischen Religion gefährlich“

Dies ist keine Erklärung, sondern eine Auslese aus Smith, Friedländer, astral-mythologischen und liberal-theologischen Werken. Drews fühlt dies auch und erklärt deshalb einleitend, daß die Lösung der Frage der Umsetzung des mythischen in den geschichtlichen Jesus zwar „reizvoll und lohnend“ sei, aber einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müsse. „Die „Christusmythe“, fügt er hinzu, „hat nach dieser Richtung hin keinerlei Versprechungen gemacht.“

Das stimmt nicht ganz. Die Frage nach der „Umsetzung“ ist die entscheidende. Wer Drews ernst nimmt, muß erwarten, daß er darauf eingeht. In der Christusmythe von 1909 war eine Lösung skizziert; als der zweite Teil erschien, durfte man erwarten, daß sie ausgeführt

und erschien die religiöse Grundlage des Judentums, der Monotheismus, ungefährdet.“ In diesem Stadium war die „Jesusreligion überhaupt nur eine mystisch vertiefte Jahwereligion . . .“; die Pharisäer fühlten sich „mit den Anhängern jenes Glaubens auch in ihren mystischen und astrologischen Neigungen sowie in ihrer Gegnerschaft gegen den weltlich gesinnten Priesteradel der Sadauchäer verbunden“. Nach der Zerstörung Jerusalems wurden die Zügel des Kirchenregiments straffer angezogen. Für die Sekten war kein Platz mehr. Da „löste sich Jesus von Jahwe los, der Gott des Sektenglaubens trat dem Gotte der offiziellen Religion als ein selbständiges göttliches Wesen gegenüber, und nun entstand jene tödliche Feindschaft zwischen den Pharisäern und Schriftgelehrten auf der einen Seite, die den Monotheismus in seiner abstraktesten Form und im Zusammenhang hiermit die rituelle Werkgefehllichkeit in starrer Unbulsamkeit vertraten, und den Sekten auf der andern Seite, mit denen auch das niedere Volk sympathisierte, wie die Evangelien uns dies schildern“.

Zugunsten des neuen Gedankens gibt Drews unter der Hand, ohne sich darüber zu äußern, eine der Hauptvoraussetzungen seiner Gewährsmänner Robertson und Smith preis. Beide nahmen an, daß die vorchristlichen Jesusanbeter, sei es wegen polytheistischer, sei es wegen monotheistischer Umtriebe verfolgt wurden und deswegen sich als Geheimkult aufzutun mußten. Waren sie aber die Freunde der Pharisäer, wozu die Verborgenheit und Abgeschlossenheit?

Die Zerstörung Jerusalems ist für Drews der Deus ex machina, der zur rechten Zeit erscheinen muß, um aus der vorchristlichen Sekte die historische Jesusreligion zu machen. Aber der Verfasser des zweiten Teils der Christusmythe gebraucht nicht einmal die Vorsicht, den Apparat vorher zu probieren, um zu sehen, ob er funktioniert, und um sich zu vergewissern, daß die verschiedenen Maschinisten, die er angestellt hat, mit dem Mechanismus vertraut sind und in der erforderlichen Weise zusammenarbeiten.

und begründet werden würde. Dies geschah nicht. Der bisherige Entwurf wurde ausgestrichen und durch einen noch weniger befriedigenden ersetzt. Formell kann Drews sich darauf berufen, daß der zweite Teil nach der Ueberschrift nur der Untersuchung der Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu dienen soll. In Wirklichkeit aber ist dies dann nicht der zweite Teil der Christusmythe, da unter einem solchen jedermann eine Fortsetzung erwarten muß, die bringt, was zur logischen und historischen Begründung der im ersten aufgestellten These noch aussteht.

Gerade diejenigen, die nicht darauf ausgehen, mit Drews um Kleinigkeiten zu rechten, sondern mit ihm Probleme erfassen und klären möchten, haben Mühe, die Enttäuschung, die ihnen der zweite Teil der Christusmythe bereitet hat, zu unterdrücken und dürfen den Wunsch aussprechen, daß die Kardinalfrage endlich ernstlich in Angriff genommen werde.

Während Drews mit der holländischen Verwerfung der Authentie der Paulinen nur spielt, macht Thomas Whittaker Ernst damit¹⁾. Van Manen, führt er aus, behielt aus Inkonsequenz einen historischen Jesus bei. Seine Theorie ist also durch die Entdeckungen von Robertson zu ergänzen, daß die Erzählungen der Evangelien einem alten Jesus- oder Josuakult, mit dem sich entsprechende hellenische Mythen verbanden, ihre Entstehung verdanken. Nach der Zerstörung von Jerusalem, als eine lebhaft messianische Erwartung das Volk bewegte, machte die Bewegung, die durch den Josua-Jesuskult den jüdischen Monotheismus unter die Heiden trug, große Fortschritte und bereicherte sich zugleich ethisch und synkretistisch. Das Ende dieser Entwicklung bezeichnet der Paulinismus, der etwa eine Generation nach der Zerstörung des Tempels in Briefen niedergelegt wurde.

Das Problem des Uebergangs des Mythos in „Geschichte“ wird von Whittaker nur gestreift.

G. J. P. J. Volland, Professor der Philosophie zu Leiden, unternimmt es, die Verwerfung der paulinischen Briefe mit den Anschauungen von Friedländer und Smith in Einklang zu bringen²⁾. Er

¹⁾ Thomas Whittaker, „The Origins of Christianity“. With an outline of Van Manens Analysis of the Pauline Literature. London 1904. 2. Aufl. 1909. 233 S. — Der Verfasser ist überdies noch Anhänger Ernest Havets und seiner Schüler Edouard Dujardin und Maurice Bernes, die den klassischen jüdischen Schriftprophetismus in die makkabäische Zeit versetzen.

²⁾ G. J. P. J. Volland, „De evangelisch Jozua“. Leiden 1907. 74 S. — „Het Evangelie.“ Eene vernieuwde poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms. Leiden 1909. 160 S. 2. Aufl. 1910. — Ueber die übrigen Werke Volland's siehe Van den Bergh van Eysinga, „Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments“. Jena 1912. S. 153—163. Vielleicht ist in dieser Studie nicht genügend hervorgehoben, daß Volland mit

sieht im Christentum eine Bewegung, die aus der griechischen Religionsphilosophie, dem jüdischen Hellenismus und dem vorchristlich-jüdischen Gnostizismus hervorgegangen ist. Ihr eigentlicher Herd war Alexandrien. Hier beschäftigte man sich mit den Vorstellungen von einem Erlöser Josua, der auch Jesus genannt und im zweiten Jahrhundert v. Chr. als historische Persönlichkeit ausgegeben wurde. Die sogenannten paulinischen Briefe sind Dokumente dieses geschichtsbildenden Alexandrinismus.

Der Dichter und Schriftsteller Samuel Lublinski¹⁾ (gest. 1910) verarbeitet Kalthoff, Smith, Robertson und Drews zu einem Ganzen, das er mit sonoren Schlagwörtern ausstattet. Als Proben: „. . . Der urchristliche Mythos ist die erste kulturelle Großtat des Individualismus gewesen.“ — „Das Judentum suchte ein dem adäquates Mysterium. So läßt sich die Situation dieses Volkes in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten am besten charakterisieren.“ — „Man fühlt . . . sofort, daß die Originalität der Evangelien lediglich ihrer impressionistisch-lyrischen al fresco-Form verdankt wird, die wahrscheinlich ihren letzten Ursprung aus einem Mysterienspiel herleitet.“

Die Scheidung zwischen Christentum und Judentum erfolgt nach Lublinski im Anschluß an den Aufstand Bar-Kochbas. Dieser hatte sich als den nationalen Messias verehren lassen. Daraufhin mußten diejenigen, die an den „Messias der Mysterien und der Sündenvergebung“ glaubten, aus dem Verbande ihres Volkes heraustreten. Zugleich suchten sie sich vom Gnostizismus, von dem sie ausgegangen waren, frei zu machen und wurden in diesen Kämpfen sofort auch zu einer organisierten Kirche.

dem klassischen Radikalismus der Loman, Steck und van Manen nichts zu tun hat und ziemlich weit davon entfernt ist, die diese beschäftigenden Probleme in ihrer Schwere zu empfinden. — Ueber die radikalen Holländer siehe S. 446.

¹⁾ Samuel Lublinski, „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur“. Jena 1910. 257 S. — „Das werdende Dogma vom Leben Jesu.“ Jena 1910. 187 S.

XXIII. Die Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu.

Zur allgemeinen Orientierung:

- H. J. Holtmann.** „Neueste Literatur zur Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu.“ Deutsche Literaturzeitung XXXI. S. 1797—1803; 1861—65. — **M. Dibelius** „Dreß-Debatte.“ Theologische Literaturzeitung XXXV (1910). S. 1545 bis 1552; XXXVI (1911). S. 135—140. — **Hans Windisch.** „Der geschichtliche Jesus.“ Theologische Rundschau XIII (1910). S. 163—188; 199—220 — „Der Streit um die Geschichtlichkeit Jesu.“ Theologische Rundschau XIV (1911). S. 114—137. — **L. Mehlhorn.** Protestantische Monatshefte 1910. S. 415—422. 1911. S. 17—27; 422—438. — **Martin Brückner.** Theologischer Jahresbericht 1909, 1910, 1911. — **S. Jackson Case.** The American Journal of Theology. 1911. S. 20—42; 205—227.

Die religiöse und religionsphilosophische Seite der Frage:

- Wilhelm Bouffet.** „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“ (Vortrag). Berlin-Schöneberg 1910. 17 S. — **Ernst Troeltsch.** „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (Vortrag). Tübingen 1911. 51 S. — **Otto Baumgarten.** „Jesus Christus in der Gegenwart“ (Religion in Vergangenheit und Gegenwart, B. III S. 411—443). Tübingen 1912.

Für die Geschichtlichkeit Jesu. Von mehr freisinnigem Standpunkt:

- Adolf Bauer** (Professor an der Universität Graz). „Vom Griechentum zum Christentum.“ 1910. 160 S. (gegen Dreß S. 143—147). — **Carl Clemen.** „Der geschichtliche Jesus.“ Gießen 1911. 120 S. (Vorlesungen). — **D. Chwolson** (emeritierter Professor der orientalischen Sprachen, Petersburg). „Ueber die Frage, ob Jesus gelebt hat.“ Leipzig 1910. 27 S. — **K. A. Diecke** (Oberlehrer zu Bremen). „Kritische Bemerkungen zur neuesten Auflage von A. Dreß Christusmythe.“ Bremen 1910. 69 S. — **J. Gren.** „Die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über Jesus.“ Reval 1911. 53 S.
- G. Jahn** (emeritierter Professor der semitischen Sprachen). „Ueber die Person Jesu und über die Entstehung des Christentums.“ Leiden 1911. 251 S. (S. 1—147: Analyse der Evangelien; S. 147—251: Ueber die Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu). — „Jesus.“ (Vorträge. Bornemann; Veit; Schäfer; Goerker.) Frankfurt a. M. 1910. 119 S. — „Jesus.“ (Vorträge. Saut; Hoh; Günther; Hoffmann; Eisenwein; Haering). Heilbronn 1911. 196 S. — **Adolf Jülicher.** „Hat Jesus gelebt?“ (Vortrag gegen Jensen.) Marburg

1910. 37 S. — **Gottlieb Klein**. „Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?“ Tübingen 1910. 46 S. —

Erich Klostermann (Professor der Theologie in Straßburg). „Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu.“ (Vortrag.) Tübingen 1912. 52 S. — **Heinrich Laible**. „Lebte Jesus?“ Berlin 1910. 64 S. — **J. P. H. Rotus**. „Die Geschichtlichkeit der Person Jesu.“ Frankfurt. 54 S. — **Paul Wilhelm Schmiedel**. „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart.“ Leipzig 1906. 31 S. — **Th. Schneider** (Oberlehrer zu Wiesbaden). „Vom Ursprung des Christentums“ (Drei Vorträge. Erweiterte Auflage von 1904). Wiesbaden (Selbstverlag) 1910. 101 S. —

Hermann von Soden. „Hat Jesus gelebt?“ Berlin 1910. 54 S. — **Heinrich Weinel**. „Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt?“ Tübingen 1910. 111 S. — **Johannes Weiß**. „Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte“ (Ferienkursvorträge). Tübingen 1910. 171 S. — **Weiß** Vortrag „Jesus im Glauben des Urchristentums“ (Tübingen 1910. 57 S.) nimmt auf die Debatte über die Geschichtlichkeit Jesu noch keinen Bezug.

Für die Geschichtlichkeit Jesu. Von mehr konservativem Standpunkt:

Karl Beth (Professor der Theologie in Wien). „Hat Jesus gelebt?“ Berlin 1910. 53 S. — **Friedrich Wilhelm Brepohl** (evang.-luth. Reiseprediger a. D., Wiesbaden). „Die Wahrheit über Jesus von Nazareth.“ Berlin 1911. 72 S. — **C. Delbrück** (Pfarrer in Schöneberg). „Hat Jesus gelebt?“ 2. Aufl. Berlin 1910. 34 S. — **K. Dunkmann** (Direktor des Prediger-Seminars in Wittenberg). „Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ.“ 2. Aufl. Leipzig 1911. 111 S. — **Albert Hauck** (Professor der Theologie in Leipzig). „Hat Jesus gelebt?“ (Vortrag). Zehlendorf-Berlin 1910. 16 S. — **Alfred Jeremias** (Privatdozent der Theologie in Leipzig). „Hat Jesus Christus gelebt?“ Leipzig 1911. 64 S. — **Hermann Jordan** (Professor der Theologie in Erlangen). „Jesus und die modernen Jesusbilder.“ (Der mythische Jesus. S. 25—42). 1909. 113 S.

Von katholischem Standpunkt:

Hilarin Gelder. „Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung.“ Erster Band. Das Bewußtsein Jesu. Paderborn 1911. 523 S. — **L. El. Gillion**. Prêtre de St. Sulpice. „L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain.“ Paris 1909. 412 S. — **Franz Xaver Kiefl** (Professor in Würzburg). „Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie.“ (Ueber die philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe). Mainz 1911. 222 S.

Gegen die Geschichtlichkeit der ältesten evangelischen Ueberlieferung:

Arthur Böhlingsh (Professor in Karlsruhe). „Zur Aufhellung der Christusmythologie.“ 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1911. 15 S. — **Peter Jensen**. „Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?“ (Eine Antwort an Professor Zülicher). Frankfurt a. M. 1910. 32 S. — **Ernst Kriek** (Volkschullehrer in Mannheim). „Die neueste Orthodogie und das Christusproblem“ (Besonders gegen Weinel). Jena 1910. 63 S. — **Friedrich Stendel** (Prediger

an St. Remberti-Bremen, Enkel von Friedrich Steudel, dem Hauptgegner von D. Fr. Strauß). „Im Kampf um die Christusmythe“ (Eine Auseinandersetzung besonders mit P. W. Schmiedel und Johannes Weiß). Jena 1910. 119 S. Von demselben: „Wir Gelehrten vom Fach“ (Eine Streitschrift gegen von Sodens „Hat Jesus gelebt?“). Frankfurt 1910. 95 S. — **Heinrich Zimmern**. „Zum Streit um die Christusmythe.“ (Das babylonische Material). Berlin 1910. 66 S.

Varia. „Hat Jesus gelebt?“ (Reden gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch des deutschen Monistenbundes am 31. Jan. und 1. Febr. 1910 im Zoologischen Garten: **A. Drews**; **von Soden**; **Fr. Steudel**; **G. Hollmann**; **Max Gilscher**; **Friedr. Lipsius**; **H. Franke**; **Th. Kappstein**; **Max Maurenbrecher**) Berlin-Leipzig 1910. 93 S. — Diskussion (Zeitschrift) 1910. Heft 1. „Lebte Jesus?“ (**Fr. Steudel**; **H. Franke**; **H. Lohm**; **M. Maurenbrecher**; **M. Ru-land**; **H. Vuber**). Berlin 1910. 57 S.

Der Ton, in dem die Verhandlungen über Existenz oder Nichtexistenz Jesu geführt wurden, stellt der Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts kein besonders gutes Zeugnis aus. Die Schuld tragen die Bestreiter der Geschichtlichkeit des Nazareners. Sie traten gleich zu Anfang herausfordernd auf, ohne von irgend einer Seite gereizt worden zu sein, und taten als ob sie allein den Mut hätten, die Stimme für die Wahrheit zu erheben, während „die Theologen“ aus Beschränktheit oder Mengstlichkeit noch an der Existenz Jesu festhielten und die natürlichen Konsequenzen der neuesten Forschung nicht zu ziehen wagten¹⁾.

Ein derartiges Heldentum nimmt sich gut aus in Zeiten, wo Rad und Feuer derjenigen warten, die anders zu lehren wagen als „die Theologen“. In unserm Jahrhundert ist dies nicht der Fall. Die Heerrufer im Kampfe gegen die Geschichtlichkeit Jesu konnten wissen, daß ihnen keine Märtyrerkrone beschieden sein würde. Drews und Jensen sind nicht mit dem Verlust ihrer Professuren begnadet worden, und W. B. Smith durfte, trotz seines Glaubens an den vorchristlichen Jesus, die Vereinigten Staaten auf dem panamerikanischen Kongreß (Santiago 1908) vertreten. Das Pathos, in das sie sich hineinreden und hineinschreiben, klingt also etwas hohl.

Mit dem Heroischen verbindet sich bei den Verneinern der Ge-

¹⁾ Die Leibesbinde, mit der die erste Ausgabe der „Christusmythe“ (1909) in den Schaufenstern prangte, lautete: „Die letzten Konsequenzen der Forschungen, denen die Theologie aus dem Wege geht, zieht der Karlsruher Philosophieprofessor A. Drews.“ — Prometheus' „Entstehung des Christentums“ (1905) empfiehlt folgendermaßen: „Eine Aufklärungsschrift über die Grenzgebiete des Christentums. Was uns in der christlichen Religion als Neubildung erscheint und was man auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgeführt hat, ist in Wahrheit nur in Anknüpfung an früher ausgebildete und vorgefundene Vorstellungsformen geschaffen worden.“

schichtlichkeit Jesu etwas Demagogisches, das bei Robertson am schwächsten, bei Jensen und Drews am stärksten zutage tritt. Die Frage, die sie zur Diskussion stellen, ist an sich eine rein historische und kann nur vor einem gelehrten Forum verhandelt werden. Warum dann der Aufruf an die Massen? Warum mußten es gar noch zwei deutsche Hochschulehrer sein, die den aristokratischen Charakter der Wissenschaft mißachteten und auf billige Sensation hinarbeiteten?

Sie glaubten, daß „die Theologen“ die Wahrheit totschweigen würden. Darum reiste Drews mit dem Vortrag „Hat Jesus gelebt?“, darum unternahm Jensen am 19. und 20. Februar 1909 in der Frankfurter Zeitung eine „Flucht in die Öffentlichkeit“ und suchte das Laienpublikum unter den heftigsten Anklagen gegen die Fachgelehrten für seine 1906 erschienene Erklärung des Alten und Neuen Testaments aus dem Gilgamesch-Epos mobil zu machen.

Seit wann kann eine Wahrheit — und besonders eine gegen die Schriftgelehrten gerichtete! — in der modernen Öffentlichkeit auf die Dauer totgeschwiegen werden? Und wenn sie einige Zeit auf Anerkennung warten muß, so kommt dies dem Reifungsprozeß, den eine jede durchmachen muß, zugute.

Etwas seltsam berührt ferner, daß die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu aus dem veranstalteten und erregten Lärm auf eine durch sie hervorgerufene tiefgehende Bewegung schließen. Abgehaltene Volksversammlungen¹⁾ und flammende Streitschriften und Zeitungsartikel

¹⁾ Die Reden, die auf dem Berliner Religionsgespräch des Deutschen Monistenbundes am 31. Januar und 1. Februar 1910 im Zoologischen Garten nach einem einleitenden Vortrag von Drews von H. v. Soden, Friedr. Steudel, G. Hollmann, Max Fischer, Jr. Vipsius, H. Franke, Theodor Rappstein, Max Maurenbrecher über die „Christusmythe“ gehalten worden sind, wurden unter dem Titel „Hat Jesus gelebt?“ (Berlin 1910. 93 S.) vom Monistenbund herausgegeben.

Aus der Vorrede: „Es scheint fast, daß durch die beiden Abende eine religiöse Bewegung verursacht wurde, die nicht mehr aufgehalten werden kann, weil alle Kreise der Bevölkerung in irgend einer Weise durch sie berührt worden sind, und die in ihren Konsequenzen zu einer Klärung über die eigentlichen Probleme heutiger Religiosität und Weltanschauung führen wird.“

Drews ist nicht allzu weit davon entfernt, das Erscheinen seiner Christusmythe als den Beginn einer neuen Ära in Religion und Theologie anzusehen. Er hält dafür, daß das Jesusproblem vor jenem Datum von der Wissenschaft mit „Sorglosigkeit und Voreingenommenheit behandelt“ worden sei, und daß ohne sein „Hervortreten in die Öffentlichkeit das religiöse Problem noch heute auf dem alten Flecke stünde“ (Christusmythe. Zweiter Teil. S. XVI). Die Christusmythe, äußert er am Schluß desselben Werkes, ist „wie eine Bombe eingeschlagen“. „Die Geister fahren erschreckt empor. Das Ungenügende des eigenen Standpunktes beginnt auf einmal, sich auch den Hartnäcktesten aufzudrängen“ (S. 405).

beweisen nichts für die wirkliche Bedeutung der betreffenden Verhandlungen. Die Erfahrung lehrt im Gegenteil, daß diese bei den heutigen Kultur- und Presseverhältnissen gewöhnlich im umgekehrten Verhältnis zu der äußeren Erregung steht. Zu Ende der neunziger Jahre war Wolfgang Kirchbach an der Tagesordnung und trat als der große Ankläger wider die Theologen auf. Was ist von der damaligen „Bewegung“ geblieben ¹⁾?

Die theologischen Verfechter der Geschichtlichkeit Jesu konnten sich durch die nicht allzu vornehme Kampfweise mit Recht gereizt fühlen und antworteten im allgemeinen leider auch dementsprechend. Jedoch hat es nicht an Versuchen zu einer ruhigen und würdigen Auseinandersetzung gefehlt. Daß das Dilettantische an den Ausführungen der Angreifer nach Gebühr und zeitweilen auch über Gebühr beleuchtet wurde, ist nicht verwunderlich, da Robertson, Smith, Jensen und Drews zu solchen Bemerkungen ausgiebiges Material geliefert haben.

Jedoch kann nicht behauptet werden, daß die moderne Theologie in dem Kampfe vollständig auf der Höhe der Situation stand. Sie fühlte sich etwas allzusehr als Kezerbekämpferin und Hüterin der Massen. Sie verlieh den Dingen eine Bedeutung, die ihnen in Wirklichkeit nicht zukam und verfiel zuweilen ins Pathetische. Versteigt sich doch selbst Johannes Weiß dazu, von einer „Schicksalsstunde“, die die theologische Wissenschaft in dieser Zeit erlebt, zu reden ²⁾.

Die Refutationen erschienen fast zu prompt und zu zahlreich.

Für den unbefangenen Beobachter waren die Vorgänge äußerst lehrreich. Er konnte durch sie einen Begriff von den gnostischen Kämpfen aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bekommen. Die Mentalität mancher freisinnigen Theologen begann schon merkwürdige und verdächtige Ähnlichkeiten mit der der kezerbestreitenden Väter aufzuweisen, weil sie wie diese sich berufen fühlten, das Seelenheil der wehrlosen Masse gegen listige Betörung zu verteidigen. So gibt H. Weinelt seiner Schrift „Ist das liberale Jesusbild widerlegt?“ (1910) einen „praktischen Anhang“ (S. 87—111) bei, der die Pfarrer anleiten soll, wie sie Drews und seinen Genossen in Volksversammlungen mit Logik und Tatsachen am besten begegnen können.

Da die Streitschriften für und wider die Geschichtlichkeit Jesu

¹⁾ Ueber Wolfgang Kirchbach siehe S. 356—358.

²⁾ Johannes Weiß, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte. Tübingen 1910. S. 170.

Nicht recht begreiflich ist, daß die eine oder andere Zeitschrift den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu die Aufnahme von Erwiderungen auf Artikel, in denen sie „widerlegt“ worden waren, verweigerte.

gewöhnlich etwas rasch geschrieben und auf die Auffassungskraft weiterer und weitester Kreise berechnet sind, ist ihre wissenschaftliche Bedeutung im allgemeinen nicht besonders hervorragend und zuweilen, in Anbetracht der zeichnenden Verfasser, überraschend gering. Die eingehendste Verteidigung der Verneinung der Geschichtlichkeit Jesu liefert Friedrich Steudels „Im Kampf um die Christusmythe“ (1910, 119 S.). Die gründliche theologische Bildung des Verfassers erlaubt ihm, die Drewssche These viel ansprechender zu entwickeln, als es in der Christusmythe geschieht, und ihre Schwächen geschieht in den Schatten treten zu lassen. Die besten Gegenschriften von theologischer Seite sind die von Johannes Weiß (Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte. 1910. 171 S.) und Carl Clemen (Der geschichtliche Jesus. 1911. 120 S.).

In der Hauptsache verläuft die Diskussion derart, daß die Gegner sich beiderseits ihre Fehler vorhalten. Die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu weisen auf die vielen und schweren Blößen hin, die die leichtsinnig popularisierende moderne Theologie sich seit Jahren gegeben hatte; die Verteidiger der hergebrachten Anschauung beleuchten die Unzulänglichkeit der philologischen und historischen Hypothesen der Gegner. Aber hüben und drüben kam, wie in den gnostischen Kämpfen, eigentlich nur das Äußerlichste und Sinnenfälligste des Problems zur Sprache. Ein Versuch, es in seinem ganzen Umfang aufzurollen, wurde nicht gemacht.

In seiner Komplexität besteht das Problem aus vier Hauptfragen: einer religionsphilosophischen, einer religionsgeschichtlichen, einer dogmengeschichtlichen und einer literarhistorischen.

Die religionsphilosophische ist die allgemeinste und wichtigste, da ihre Beantwortung über Sinn und Bedeutung der Auseinandersetzung entscheidet und über Befangenheit und Nichtbefangenheit der Streitenden orientiert. Welche Stellung nimmt, rein theoretisch betrachtet, die in den Evangelien geschilderte Persönlichkeit Jesu in der christlichen oder einer mehr oder weniger christlich gearteten Religion ein? Inwiefern ist sie deren Fundament oder Element? Welche Folgen müßte ihr eventueller Verlust nach sich ziehen, sei es daß die moderne Religiosität sie als unbefriedigend und fremdartig empfindet, sei es daß ihre Existenz überhaupt zweifelhaft wird?

Religionsgeschichtlich ist zu erwägen, ob es an der Wende der Zeitrechnung eine orientalisches-griechisch-jüdische, synkretistische Bewegung gegeben haben kann, die die Idee eines sterbenden und auferstehenden Erlösergottes dachte und dann dazu fortschritt, ihm eine historische Existenz beizulegen, wie sie in den Evangelien geschildert ist.

Die dahingehenden Annahmen über die Entstehung des Christen-

tums sind dann — dies die dogmengeschichtliche Frage — daraufhin zu prüfen, ob sie mit den feststehenden Tatsachen der Weiterentwicklung seiner Lehren und Anschauungen in Einklang gebracht werden können.

Die literarhistorische Frage fordert den sachlichen Entscheid, ob die Berichte der Evangelien sich als Ueberlieferungen von dem Wirken einer geschichtlichen spätjüdischen Persönlichkeit erklären lassen oder ob Kunstprodukte — zu Geschichte erstarrte Mythen oder symbolische Erzählungen — anzunehmen sind.

Diese Fragen wurden in der Diskussion durcheinandergeworfen, wobei die Schuld in erster Linie die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu trifft. Diese gingen in der Aufstellung und Entwicklung ihrer Theorie planlos vor und waren mehr auf eine effektvolle Gruppierung der Kritiken und Behauptungen als auf ein wirkliches Ergründen und Begründen bedacht. Auffällig bleibt, daß unter ihren Gegnern keiner dem Wirrwarr ein Ende machte und auf Unterscheidung der verschiedenartigen Fragen drang. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ist erst möglich, wenn die allgemeineren zuerst und die spezielleren zuletzt behandelt werden.

Die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu sind überzeugt, eine religiöse und philosophische Mission zu erfüllen. Sie tun, als ob durch die von ihnen als Tatsache ausgegebene Hypothese die große Frage nach der positiven oder negativen Bedeutung der Persönlichkeit Jesu erst gestellt und gar schon entschieden wäre. Das größte Pathos entwickelt in dieser Hinsicht Drews. Er fühlt sich als der „Philosoph“, der „der Theologie den so lange künstlich gewahrten Frieden aufgekündigt“ und bemerkt hat, daß das Schicksal unserer allgemeinen Kultur und Weltanschauung, die Zukunft unseres Volkes in Frage gestellt ist, wenn die Religion fernerhin in Jesusverehrung, wie die moderne Theologie sie predigt, bestehen darf¹⁾.

Diejenigen, die Drews' Schrift „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ (1906. 452 S.) gelesen haben und ihre Bedeutung zu würdigen wissen, begreifen, wie er zu dieser Behauptung — die in der Christusmythe, besonders im zweiten Teil, sich etwas lauter aufführt, als philosophische Wahrheiten gewöhnlich zu tun pflegen — gelangen konnte, und werden jedem Theologen die Lektüre jenes Werkes als eine sehr zeitgemäße und förderliche empfehlen. Hier ist es wirklich ein Denker, der dem Problem der Historisierung der Religion nachgeht. Er behandelt es in philosophischer Weise, indem er die Existenz oder Nichtexistenz Jesu als historische Frage dahingestellt sein läßt. Zugleich

¹⁾ Christusmythe II.

wird ersichtlich, daß er sich bewußt ist, als einer unter vielen über das ewige Problem der unlöslichen Wechselbeziehungen zwischen unmittelbarem religiösem Denken und geschichtlicher Religion zu spekulieren.

In der Christusmythe ist er nicht mehr derselbe. Er redet fast, als ob vor ihm das Problem nie erfaßt und nie verhandelt worden wäre und streitet, als ob nie ein „Theologe“ auf die Gefahren, die der Religion aus der einseitig historisierenden Richtung des modernen freisinnigen Christentums erwachsen, aufmerksam gemacht hätte.

Worin besteht denn die Einzigartigkeit seines Unternehmens?

Drews behauptet die Ungeschichtlichkeit Jesu. Das haben andere vor ihm getan. Von diesen sind Bruno Bauer und Ralthoff ihm in kritischer Sachkenntnis und Robertson und Smith in Konsequenz bei der Durchführung der Hypothese überlegen. Er selbst ist also bestenfalls ein geschickter Epigone, der die in Frage kommende Behauptung nicht besser und nicht schlechter begründet hat als die andern. Die Theologie hat sich schon vor ihm mit dem Problem der Ungeschichtlichkeit Jesu auseinandergesetzt und wird es auch nach ihm noch tun.

Die Tat des „Philosophen“ kann auch nicht darin bestehen, daß er der Ueberzeugung lebt, eine fragwürdige Behauptung zur unumstößlichen Gewißheit erhoben zu haben, da er als solcher von dem hypothetischen Charakter aller äußeren, also auch der geschichtlichen Erkenntnisse überzeugt sein muß.

Wahr ist, und dieses Verdienst muß ihm jeder Unbefangene zuerkennen, daß Drews mehr als die andern auf die religionsphilosophische Bedeutung der eventuellen Ungeschichtlichkeit Jesu hingewiesen hat. Dieser Vorzug wird aber in der Christusmythe dadurch wieder in Frage gestellt, daß er die prinzipielle Frage unlöslich mit seiner geschichtlichen Hypothese verknüpft. Aus dem Philosophen ist ein Historiker geworden.

Statt zu sagen: „Für den Fall, daß die Geschichtlichkeit Jesu nicht zu erweisen sein sollte, haben Religion und Theologie diese und diese Konsequenzen zu ziehen“ verkündet er: „Ich habe die Ungeschichtlichkeit Jesu bewiesen; also ist eine Regeneration des Christentums und der gesamten, insbesondere aber der germanischen Kultur in die Wege geleitet“.

Der Historiker führt das Wort und der Philosoph macht die entsprechenden Gesten. Die Stimme ist Jakobs Stimme, aber die Hände sind Esaus Hände.

Drews hat die religionsphilosophische Frage in der Christusmythe

nicht enthüllt, sondern sie durch die Zusammenlegung mit einer historischen Entscheidung verdunkelt. Er darf sich also nicht wundern, daß die Theologen verneinen, mit dem religionsphilosophischen Problem fertig zu sein, wenn ihnen, nach ihrem Dafürhalten, die Widerlegung seiner Hypothese geglückt ist. In der Absicht, sie besser treffen zu können, ist Drews selber ein Geschichts-Theologe geworden. Indem er Meinungen, die er als historisch ansieht, alsbald und direkt in Religion und Religionsphilosophie überträgt, macht er sich des Fehlers schuldig, den er ihnen als Philosoph vorwerfen durfte, nur daß er mit umgekehrten Vorzeichen rechnet. Er legt genau so viel Wert auf die Nichtexistenz Jesu wie jene auf seine Existenz.

So erklärt sich auch der heftige und unphilosophische Ton des Kampfes. Es gibt keine erbitterteren Gegner als die, die ein und denselben Dogmatismus mit verschiedenem Inhalt füllen.

Drews wollte durch seine Behauptung der unumstößlichen Gewißheit der Ungeschichtlichkeit Jesu die Theologie zwingen, über das religionsphilosophische Problem in breiter Öffentlichkeit Auskunft zu geben. Er handelte wie einer, der um die gefährdete Lage einer Firma weiß und daraufhin eine hohe aber äußerst beanstandbare Forderung einreicht, in der Hoffnung, auf diese Weise die ihm wünschenswerte Konkurserklärung herbeizuführen.

Nicht zutreffend ist, wenn Drews das, was in den Gegenschriften an Einsicht über die Gefahren der einseitigen Begründung der Religion verlautet, als Frucht seiner Tat ansehen will ¹⁾. Seit mehreren Jahren bereitet diese Erkenntnis sich vor. Eine ernste Diskussion darüber war im Begriff in Gang zu kommen. Drews hat das Verdienst, sie hyperaktuell gemacht und als Volksaufführung inszeniert zu haben als ob ein derartiger Ablauf einem Prozeß, in dem geistige Wahrheiten sich gestalten sollen, besonders zuträglich wäre. Da er überdies noch bei weitem nicht das ganze religionsphilosophische Problem — das sowohl mit der Existenz als auch der Nichtexistenz Jesu zu rechnen hat — sondern nur eine für das große Publikum besonders zugkräftige Einzelfrage zur Sprache bringt, hat er in Wirklichkeit nur einen falschen Start hervorgerufen.

Eigentlich ist es auffällig, daß der Anhänger Eduard von Hartmanns sich, den Intentionen des Meisters zuwider, um philosophisch zu wirken in so weitgehende historische Behauptungen und Erörterungen verliert. Bei näherem Zusehen entdeckt man jedoch, daß er durch seine Auffassung von der Religion ganz natürlich dazu geführt

¹⁾ Christusmythe II.

wird, Anlehnung an die Geschichte zu suchen. Er gründet sie einseitig auf die Idee der Erlösung und läßt die auf eine zu realisierende ethische Weltzukunft gehenden Gedanken stark zurücktreten. Seine Religion ist also innerlich mit der an der Wende der Zeitrechnung auftretenden Idee der „Erlösung“ verwandt. Die letztere hat auch den Charakter des hellenisierten Christentums bedingt.

In dieser allgemeinen synkretistisch-gnostisch-christlichen Erlösungsreligion erkennt Drews das mythisch-symbolische Stadium der von ihm selbst verkündeten¹⁾. Der Zweck der jüdischen rationalistisch-ethischen Wurzel, wie sie im historischen Jesus und der von ihm ausgehenden urchristlichen Bewegung vorliegen soll, wird ihm nicht klar. Er haut sie ab. Dadurch hat er eine Vereinfachung der ältesten Geschichte erreicht und ist zugleich imstande, seine Religion als die Entfaltung des wahren, aus dem Gnostizismus entsprungenen Urchristentums auszugeben.

W. B. Smith verfährt naiver. Er scheint anzunehmen, daß aus den mythisch-symbolischen Vorstellungen des griechisch-orientalischen Synkretismus sich eine Art allgemeiner Erlösungsreligion gewinnen lasse, die die Religion unserer Zeit regenerieren könne.

J. M. Robertson ist hauptsächlich negativ interessiert. Ihm kommt es vor allem auf den Nachweis an, daß das historische Christentum mythischer Natur ist und deswegen von lauter irrigen Vorstellungen beherrscht wird.

Im Grunde sind Drews, Smith und Robertson an der Verneinung der Existenz Jesu philosophisch und geschichtlich kaum minder interessiert als ihre Gegner an der Bejahung. Sie opfern die unbequeme Größe, die die ihnen wünschenswerte geradlinige Herleitung des Christentums aus dem griechisch-orientalischen Gnostizismus erschwert. Darum nimmt es sich etwas merkwürdig aus, wenn sie denen, die anderer Meinung sind, Befangenheit vorwerfen.

¹⁾ Diese Ansicht formuliert Drews am Schlusse der Christusmythe (erster Teil) folgendermaßen: „Das Leben der Welt als Gottes Leben; die leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Passionsgeschichte; der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe leidet, kämpft und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorweg zu nehmen: das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre. In diesem Sinne den Grundgedanken erneuern, aus dem das Christentum hervorgegangen, und der unabhängig ist von aller geschichtlichen Beziehung, das heißt wirklich auf den „Ausgangspunkt“ dieser Religion zurückgehen.“

Drews scheint nicht zu bemerken, wie weit er sich mit dieser Formulierung der Religion von Hegel entfernt und wie stark er sich durch die Vorstellungen der orientalisch-griechischen Defizienz beeinflussen läßt.

Daß die Theologie die prinzipielle religionsphilosophische Frage nicht in den Vordergrund der Auseinandersetzung schob, hatte seinen Grund darin, daß sie den Zusammenhang mit Philosophie und Religionsphilosophie gründlich verloren hatte¹⁾. Von der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts an war fort und fort mit Rationalismus und Intellektualismus ausgeräumt worden. Seit dem Untergang der großen deutschen spekulativen Philosophie hatte die freisinnige Religiosität in steigendem Maße den Zusammenhang mit dem allgemeinen Denken verloren und schritt in der Folge dazu fort, aus der Not eine Tugend zu machen. Sie fand es vorteilhaft, die Berührungs- und damit auch die Reibungsflächen mit der Philosophie zu verringern und sich in die

¹⁾ Einen religionsphilosophischen Titel führt das Werk des katholischen Dogmatikers an der Universität Würzburg Franz Xaver Kiefl: „Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe.“ (Mainz 1911. 222 S.) Der Inhalt entspricht der Ankündigung nicht ganz. Es gelingt dem Verfasser, das Verhältnis der religiösen Geschichtsanschauung zur Philosophie im neunzehnten Jahrhundert äußerlich zu beleuchten; wo aber das wirkliche Problem anfängt, hört sein Wissen auf, da er streng supranaturalistisch denkt.

Zur Charakterisierung seiner Auffassung seien folgende Sätze aus dem Schluß des letzten Kapitels angeführt: „Es gilt also für die Theologie, speziell jenen philosophischen Bestrebungen ihre ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche kraftvoll darauf hinarbeiten, in der Umwälzung aller Lebensformen durch das moderne Denken einen neuen Persönlichkeitsidealismus im Sinne Guckens zu gewinnen; es gilt für die katholische Theologie, solche aus der Zeit selbst hervorbrechende Strömungen zu benutzen und durch Einverleibung derselben in die klassischen Systeme eines Augustin und Thomas eine auch den modernsten Forderungen entsprechende, spekulative Begründung der christlichen Wahrheit dem modernen Antichristentum entgegenzuhalten.“

Drews (Christusmythe. Zweiter Teil. Vorrede) findet es für die protestantische Theologie „charakteristisch und beschämend“, „daß es ein römischer Theologe sein mußte“, der auf den Zusammenhang der historischen mit der philosophischen Frage hinwies und damit das „ganze Problem auf ein höheres Niveau“ hob. Der Haß gegen seine Gegner macht ihn blind und läßt ihn vergessen, daß er sich wenige Seiten vorher gerühmt hat, die Orthodoxie „ins Herz getroffen“ zu haben. Kiefl hat das Problem nicht auf ein höheres Niveau erhoben, sondern nur bewiesen, daß ein Scholastiker bleibt, was er ist, auch wenn er die Werke der Philosophie und der freieren Theologie bespricht.

Scholastik bietet auch des Paters Hilarin Felder (Freiburg i. Schweiz) „Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesu-forschung“. Band I. Paderborn 1911. 523 S. Der Verfasser kennt die wissenschaftliche Literatur ausgezeichnet; aber sein Bestreben geht, wie er im Vorwort erkennen läßt, einzig darauf, eine „Christusapologie“ zu liefern. Von der Bestreitung und Begründung der Historizität der Berichte handeln die Seiten 80—143.

vorgebliche besondere Provinz der Religion zurückzuziehen, um dort des äußeren und inneren Friedens teilhaftig zu werden.

An Stelle des Denkens traten gefühlsmäßige und geschichtliche Betrachtungen, mit denen man im allgemeinen auszukommen glaubte. Und als gar Albrecht Ritschl (1822—1889) Methode in das Verfahren brachte und es durch eine als geistreich angestaunte Dialektik sanktionierte, war der Lauf der Entwicklung entschieden. Die freisinnigen Dogmatiker alten Schlages Richard Adalbert Lipsius (1830—1892) und Alois Emanuel Biedermann (1819—1885) wurden noch ausgiebig gelobt, verloren aber immer mehr an Einfluß, besonders da der erstere dem Göttinger Schulhaupt mit Zugeständnissen entgegenkam. „Fort mit der Methaphysik!“ hieß die Losung. Die „christozentrische“ Ableitung und Darstellung aller religiösen Erkenntnisse wurde obligatorisch. Der geistlose Satz, daß wir ohne Jesus Atheisten wären, erschien als der Gipfel der Weisheit.

Das Merkwürdigste war, daß man diesen geschichtlichen Extrakt, mit „Gemüt“ zubereitet und durch die „persönliche Erfahrung“ bereichert, als die absolute Religion ausgab.

So endete man bei einem engen und armen Begriff der Religion. Alle Aussagen sollten auf die Geschichte und die unter ihrer Suggestion stehende „Erfahrung“ zurückgehen. Das unmittelbare Denken über Sein und Leben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Gott und Urkausalität, Mensch und Menschheit, Welt und Weltziel war ausgeschaltet. Man hatte eine Religion entdeckt, die auf das Bedürfnis und das Vermögen der letzten Synthesen alles Erkennens und Wollens, in denen die Zeiten und die Menschen sich immer aufs neue und unmittelbar eine elementare Metaphysik und religiöse Anschauungen schaffen müssen, verzichten zu können vorgab.

In dieser Bedürfnislosigkeit sah die Theologie ihre Kraft und ihre Größe. Sie bemerkte nicht, daß sie den Zusammenhang mit der allgemeinen Weltanschauung ihrer Zeit verloren hatte und bei allem edlen und lauterem Wollen die Menschen, auf die sie zu wirken suchte, nicht mehr verstand und von ihnen nicht mehr verstanden wurde.

Wer zu Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts — zur Zeit als die Richtung der Fahrt definitiv festgelegt wurde — in die Theologie eintrat und ein nüchternes Urteil bewahrte, hatte das beängstigende Empfinden, daß der Unterricht der zukünftigen Geistlichen seinem Wesen nach in der Hauptsache aus kritischer Geschichtsscholaistik bestand, in der sie zwar zu historischem Forschen und Urteilen erzogen, im übrigen aber, da Geschichte eben alles war, religiös verbildet wurden.

Allenthalben zeigten sich Ansätze zu einer neuen Philosophie, die, wenn sie auch oft Tiefe vermissen ließ, mit der klassischen deutschen innerlich verwandt war und sie mit den aus den Naturwissenschaften gewonnenen Erkenntnissen und Gedanken zu erneuern unternahm, wobei metaphysische und religiöse Bedürfnisse stark hervortraten. Die Theologie suchte keine Fühlung mit ihr, sondern ging ihres Weges weiter und setzte sich mit der Kantischolastik, auf die sich der Durchschnitt der offiziellen Vertreter der Philosophie zurückgezogen hatte, auseinander. So vermied sie, daß ihre aus der Geschichte destillierte Religion durch die Diskussion mit materialistisch-spekulativen Vorstellungen aus der Ruhe gebracht wurde. . . Aber um welchen Preis!

Ihre Haupttätigkeit bestand im Popularisieren ihrer „gesicherten“ und „gesichertsten“ historischen Ergebnisse samt der an sie geknüpften Betrachtungen. Sie hoffte dadurch die Massen zu regenerieren. In Wirklichkeit leitete sie eine mit der Zeit immer drückender werdende Bevormundung ein.

Ueber die elementarsten Grundfragen religiösen Denkens schwieg sie sich aus und schien nicht zu bemerken, daß gerade diese Aufklärung notgetan hätte. So gab sie in der metaphysiklosen Religion den Hungrigen Steine an Stelle des Brotes. Zuletzt kam bei dem fortgesetzten Popularisieren sogar die wirkliche Geschichtswissenschaft zu kurz. Wie arm sind die beiden letzten Jahrzehnte an wirklich bedeutenden historischen Untersuchungen über die Ursprünge des Christentums!

Dem von W. Brede und der konsequenten Eschatologie geführten Nachweis, daß die angenommenen historischen Resultate nicht richtig seien, wurde zunächst mit Unwillen begegnet. Man konnte sich nicht entschließen, auf eine so bequem in Religion umzusetzende Geschichtsauffassung zu verzichten und wollte die prinzipielle religionsphilosophische Tragweite der Beanstandung nicht zugestehen. Nachher brach sich während die Durchschnittstheologie unbefangen im historischen Popularisieren fortfuhr, in gewissen Kreisen die Erkenntnis Bahn, daß das große Problem des Verhältnisses von Religion und Geschichte zu ernster Verhandlung kommen und die religionsphilosophische Frage der Beziehungen des historischen Jesus zum modernen Christentum zum Austrag gebracht werden müsse.

Ob dieses Besinnen eine weitergehende Klärung herbeiführen konnte, trat A. Drews auf und nötigte die Theologie, in die Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu einzutreten.

Die das Wort zur Widerlegung ergreifenden Theologen gehörten, von J. Weiß und C. Clemen abgesehen, hauptsächlich den Kreisen der zuverlässlichen Popularisatoren an. Sie gingen vor allem auf die historische

Refutation aus, wozu die Schwächen der in Frage stehenden Hypothesen verlockten. Die religionsphilosophische Frage aufzurollen unterließen sie, nicht nur weil sie außerhalb ihres Gesichtskreises lag, sondern auch weil sie nur das Unhaltbare ihrer Situation ans Licht bringen konnte. Wie sollten sie sich zu dem hypothetisch angenommenen Fall eines Verzichts auf die Geschichtlichkeit Jesu äußern, wo die moderne Dogmatik ein Menschenalter hindurch die Fiktion durchzuführen versucht hatte, daß alle religiösen Anschauungen des modernen Christentums auf ihn zurückgingen und durch ihn gewährleistet würden! So verlegte man sich einseitig auf das historische Widerlegen.

Viel wichtiger und eindrucksvoller wäre es aber gewesen, wenn die Theologie zugleich hätte dartun können, daß sie für den Fall des Mißlingens des von ihr geforderten Nachweises in der Persönlichkeit Jesu zwar viel, aber bei weitem nicht alles verlöre und das freisinnige Christentum dann eben aus den Erkenntnissen und Energien der unmittelbaren, von jeder historischen Begründung unabhängigen Religion weiterleben würde. Aber diese Rede konnte sie nicht führen, weil sie zu sehr auf die Geschichte und zu wenig auf den Geist gesät hatte und, wie die Dinge lagen, durch den Verzicht auf die Geschichtlichkeit Jesu um ihren ganzen Besitz gekommen wäre.

Darum geht etwas wie ein Miston durch all dieses zuversichtliche Widerlegen hindurch. Es wirkt niederdrückend, daß die Theologie ihre geschichtliche Behauptung auf Leben und Tod verteidigen muß, weil davon ihre Religion abhängt.

Dazu kommt, daß vom Standpunkt des strengen wissenschaftlichen Denkens aus sowohl die positive wie die negative Ansicht überhaupt nicht auf zwingende Art zu beweisen sind. Im letzten Grunde bleibt jede geschichtliche Behauptung, die sich auf vergangene, von uns nicht mehr direkt nachzuprüfende Zeugnisse stützen muß, eine Hypothese. Wenn man behauptet, die Geschichtlichkeit oder die Ungeschichtlichkeit Jesu stehe fest, so handelt es sich um eine Ausdrucksweise, die in der gewöhnlichen Unterhaltung wohl hinreichend präzise ist, auf dem Gebiete der strengen Wissenschaft aber dahin übersetzt werden muß, daß die eine, nach Maßgabe der Ueberlieferung, überaus wahrscheinlich, die andere überaus unwahrscheinlich sei.

Mehrmals finden sich in den gegen Drews gerichteten Schriften Bemerkungen des Inhalts, daß auch das Selbstverständliche nur bei vorhandenem Willen, sich von Beweisen überzeugen zu lassen, einleuchtend gemacht werden könne. Die Verfasser appellieren dann an den „gesunden Menschenverstand“, an den „Sinn für das Wirkliche“ oder gar an das „künstlerische Gefühl“ des betreffenden Gegners, wenn

sie sich nicht damit trösten, daß man dem, der nicht sehen will, nichts klar machen könne. In Wirklichkeit aber standen sie vor dem großen Problem, daß sich aus Zeugnissen der Vergangenheit strenggenommen überhaupt nichts beweisen, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich machen läßt. Ueberdies kommt der theoretischen Kautele im Falle Jesu eine gesteigerte Bedeutung zu, weil alle ihn betreffenden Nachrichten auf eine einzige Ueberlieferungsquelle, das Urchristentum, zurückgehen und keine brauchbaren Kontrollangaben aus der jüdischen und heidnischen Profangeschichte vorliegen. Es ist also nicht einmal eine Steigerung bis in die allerhöchsten Grade der Wahrscheinlichkeit möglich¹⁾.

Darum ist mit dem Appell an den gesunden Menschenverstand und was man sonst noch beim Gegner gern voraussetzen möchte, nichts getan. Rein logisch betrachtet werden sowohl die Geschichtlichkeit wie die Ungeschichtlichkeit Jesu immer nur Annahmen bleiben. Eine Theologie, die dieser Ueberlegung religionsphilosophisch nicht Rechnung trägt, setzt sich den unberechenbarsten Zufälligkeiten aus und kann auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen. Sie gleicht einer Armee, die ohne Sicherung marschiert und dabei durch kleinste feindliche Streitkräfte überrascht und in Gefahr gebracht werden kann.

Darum ist die religionsphilosophische Frage viel wichtiger als alles geschichtliche Beweisen und Widerlegen. Das moderne Christentum muß von vornherein und immer mit der Möglichkeit einer eventuellen Preisgabe der Geschichtlichkeit Jesu rechnen. Es darf also seine Bedeutung nicht künstlich dahin steigern, daß es alle Erkenntnis auf ihn zurückführt und die Religion „christozentrisch“ ausbaut. Der Herr kann immer nur ein Element der Religion sein; nie aber darf er als Fundament ausgegeben werden.

Anders ausgedrückt: die Religion muß über eine Metaphysik, das heißt eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins, verfügen, die von Geschichte und überlieferten Erkenntnissen vollständig unabhängig ist und in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann. Besitzt sie dieses Unmittelbare und Unverlierbare nicht, so ist sie ein Sklave der Geschichte und muß sich in knechtischem Geiste fortwährend gefährdet und bedroht sehen²⁾.

¹⁾ Siehe die Bemerkungen über die profangeschichtliche Bezeugung Jesu (S. 450—454.)

²⁾ Wie groß die Vorteile einer von sich aus gegebenen Metaphysik sind, ist aus dem Verhalten der Theosophie zu ersehen. Sie regte sich über die Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu in keiner Weise auf, obwohl sie ihr unsympathisch ist. Die bisher sichere Annahme seiner Existenz wird, bis weitere Klärung erfolgt ist, mit einem Vorbehalt versehen.

Derjenige, der die Parole „christozentrisch“ und „weg mit der Metaphysik“ ausgab, war also kein großer Heerführer auf dem Gebiet des Geistes. Ihm ist es zu verdanken, daß die Theologie gegen die nicht allzu wissenschaftlichen Hypothesen der Robertson, Smith und Drews in Gefechtslinie aufmarschieren und eine Reihe von unentschiedenen Kämpfen aushalten mußte. Richtet sie sich aber so ein, daß sie innerlich von der Geschichte unabhängig ist und sich diesen Angriffen gegenüber auf die religionsphilosophische, die Möglichkeit des Verlusts der Geschichtlichkeit Jesu von vornherein in Rechnung setzende Betrachtungsweise zurückziehen kann, so werden aus den Angriffen, die sie in Atem hielten und demoralisierten, Vorpostengefechte, die die historischen Truppen beschäftigen, das Gros aber weiter nicht in Mitleidenschaft ziehen können.

Es ist nicht von ungefähr, daß die moderne Theologie in dem Augenblick, wo ihre durch die einseitige Berufung auf die Geschichte verschuldete Hilfslosigkeit offenbar wird, sich auch den reaktionären Mächten gegenüber kraft- und charakterlos erweist und sich sinnlosen und ungerechten Taten gegenüber nur zu papierenen Protesten, nicht aber zum Handeln aufzuraffen vermag. Auch hier geht auf, was gesät war. Ritschl und die Seinen haben dem kraftvollen religiösen Freisinn das Grab gegraben. Sie verhinderten den Zusammenschluß und die Organisation, diskreditierten mit vornehmer Geste das Wort „liberal“, verabscheuten Parteiwesen und offene Auseinandersetzung, überboten sich in „Methoden“ und Künsteleien, um auf Grund schillernder Worte einen Ausgleich von frei und gebunden anzubahnen, und brachten das Geschlecht der „Modernen“ hervor, das statt die Segel aufzuspannen und auf das Meer der Erkenntnis hinauszufahren, das Wehen des Geistes dazu benutzte, die Aeolsharfen der Vermittlungstheologie zum ertönen zu bringen.

Zu erwähnen sind Paul Carus, „The pleroma. An essay on the origin of Christianity.“ (Chicago 1909. 163 S.) und Franz Hartmann, „The Life of Jehoshua, the prophet of Nazareth“. (London 1909. 198 S.)

Zugleich aber wird offenbar, wie gering diese beiden Autoren, im Vergleich zu Annie Besant (S. 361 u. 362), den Wert der historischen Persönlichkeit einschätzen. Carus will dem geschichtlichen Jesus nur archäologischen Wert zuerkennen und meint, er sei mehr die Schnur, auf die die Perlen der religiösen Ideen aufgereiht werden. Hartmann ist der Meinung, daß die Verneinung der Existenz des Herrn bei weitem nicht so verhängnisvoll sei wie der immer wieder unternommene Versuch, den Glauben an ihn zur Grundlage der Religion zu machen.

Auf ähnlichem Standpunkt stand schon Rich. G. Funché (Reiseprediger a. D. der L. G.) in seinem verworrenen Buch „Die historischen Grundlagen des Christentums“. Leipzig 1904. 282 S.

Die positiven Richtungen konnten mit einiger Genugtuung feststellen, daß die moderne Theologie durch das Zusammentreffen der Kritik Bredes und der konsequenten Eschatologie mit den Angriffen der Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu in eine wenig beneidenswerte Lage gekommen war. In orthodoxen¹⁾ und katholischen Äußerungen zur Diskussion fehlt es nicht an solchen Bemerkungen.

Schließlich ist es mit den geistigen Bewegungen wie mit den Menschen: sie müssen durch Demütigungen hindurch, um zu wachsen und zu reifen. Das einzige, worauf es ankommt, ist, daß die moderne Theologie zur Selbsterkenntnis komme, ihr unnatürliches Wesen ablege und wirklich wieder „freisinnig“ werde, um zur Erfüllung der großen Mission, zu der sie berufen ist, tüchtig zu sein. Sie muß wieder elementar denken und empfinden lernen, auf so und so viele Künste verzichten, von der gemachten Geschichte zur wirklichen, von der historisierenden Theologie zur wirklichen Religion zurückkehren, die natürliche Fühlung und Verständigung mit jeglicher Philosophie, auch der naturwissenschaftlichen und monistischen suchen, erbauliches Reden nicht weiterhin als Denken ausgeben, sich von bequemer Scholastik freimachen, nicht auf den Doppelsinn der Worte spekulieren, die schwächliche Scheu vor Rationalismus und Intellektualismus überwinden, im tiefsten und edelsten Sinne gnostisch werden, historisch forschen und denken, aber nicht in der Geschichte stecken bleiben, die Religion auf den Geist gründen und diese dann von der Ueberlieferung Besitz ergreifen lassen.

Das Problem des Verhältnisses von absoluter zu geschichtlicher Religion und die seinen Mittelpunkt ausmachende Frage nach Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit Jesu wird viele Schwierigkeiten

¹⁾ Eine eingehende Schilderung der Lage der modernen Theologie gibt R. D u n k m a n n, — früher Direktor des Predigerseminars in Wittenberg, jetzt Professor in Greifswald — in seiner Studie „Der historische Jesus, der mythische Christus und Jesus der Christ“, Leipzig 1911. 2. Aufl. 111 S. Als dialektische Leistung verdient sie unbedingte Beachtung. Er weiß die Gegner der Orthodoxie geschickt gegeneinander auszuspielen. Aber weil er selbst weder eine eigene historische, noch eine eigene philosophische Anschauung besitzt, ist es, als ob man an einem leeren Haus die Klingel zöge. Der Verfasser huldigt der autoritativ supranaturalistischen Auffassung.

Nach allen Seiten — gegen Bredes, die konsequente Eschatologie und die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu — sichts Heinrich Weinel in seiner Schrift „Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt?“ Tübingen 1910. 111 S. In den Schlüsselaussführungen läßt er erkennen, wie wenig die modernen Geschichtstheologen imstande sind, philosophisch zu denken. Er vermag den „Intellektualismus“ der Gegner nicht zu verstehen und meint, daß es sich bei den Vorwürfen der zu einseitig historischen Begründung der Religion um „Mißverständnisse“ handeln müsse.

bereiten und kann zu sehr ernstern inneren und äußeren Konflikten Anlaß geben. An der Verantwortung den Kirchen und den Gemeinden gegenüber werden die Einzelnen und die Gesamtheit schwerer zu tragen haben als früher. Und dennoch muß zulezt alles gut und segensvoll ausgehen, wenn die moderne Theologie auf ihre Festigung und Verinnerlichung bedacht ist und sich zu schlichter und tiefer Wahrhaftigkeit erzieht.

Die religionsphilosophische Frage hat es aber nicht allein mit der Eventualität der Nichtexistenz Jesu zu tun. Diejenigen, die seine Geschichtlichkeit verteidigen, müssen die Tragweite des Unternehmens im voraus überschauen und sich darüber klar sein, daß sie seine Existenz an sich, nicht die der religiösen Autorität, die ihnen für ihre Theologie gerade erwünscht ist, zu erweisen unternehmen. Sie haben mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie für die historischen Rechte einer Persönlichkeit eintreten, die sich vielleicht ganz anders erweist, als sie sich bei der Verteidigung vorstellten. Es könnte sein, daß Jesus das, was sie von ihm erwarten, nicht zu leisten imstande wäre und eine Religiosität, die ihn für sich in Anspruch nehmen wollte, in die größten Schwierigkeiten brächte. Die moderne Theologie verteidigt, wie sich aus ihren Auseinandersetzungen mit Drews, Robertson und Smith ergibt, ihren „historischen Jesus“ gegen die Behauptung allzu geringer Geschichtlichkeit. Der wirkliche Jesus kann sich aber in seiner ganzen Vorstellungswelt als so zeitlich bedingt erweisen, daß unsere Beziehung auf ihn zu einem Problem wird. Eine Verteidigung, die diese Eventualität der „allzu großen Geschichtlichkeit“ nicht von vornherein in Betracht zieht, ist in Wirklichkeit nicht unbefangen. Sie versieht nicht die Geschichtlichkeit Jesu, sondern nur die eines bestimmten Jesus.

Wie groß die von einem als historisch angenommenen Jesus uns bereiten Verlegenheiten sein können, ist aus den Urteilen Eduard von Hartmanns und anderer nichts weniger als irreligiöser Persönlichkeiten zu ermessen¹⁾. Tatsächlich muß jeder, der ihn ohne Voreinge-

¹⁾ Ueber Eduard von Hartmann siehe S. 350—352.

Einen ausgezeichneten Ueberblick über die Anschauungen, die Denker, Dichter und Theologen aller Zeiten über Jesus ausgesprochen haben, gibt Gustav Pfannmüller (Darmstadt) in seinem Buche „Jesus im Urteil der Jahrhunderte“. Leipzig-Berlin 1908. 578 S. — Siehe auch Johann Dele Roi, „Neujüdische Stimmen über Jesus Christus“. Leipzig 1910. 54 S.

Ueber die modernen Auffassungen orientieren:

A. Schettler, „Jesus in der modernen Kritik. Beiträge zum Jesusproblem“. Neurode (Schlesien) 1911. 47 S. — Otto Baumgarten, „Jesus Christus in der Gegenwart“ (Religion in Vergangenheit und Gegen-

nommenheit betrachtet, gewisse fremdartige Züge an ihm entdecken, die störend und sogar sittlich und religiös anstößig wirken können.

Seine Ethik ist an sich warm und tief, bleibt aber insofern unvollständig, als sie Arbeit, Erwerb, Wirken und so viele andere Größen entweder nicht in Betracht zieht oder direkt entwertet. Ueberdies wird sie durch Verwendung des krassen Lohngedankens gefährdet, durch jüdisch-partikularistische Anschauungen eingeengt und durch die Annahme der Prädestination durchkreuzt. Dazu kommt der primitive Charakter der metaphysischen Vorstellungen Jesu, die sich in keiner Weise in moderne überführen lassen und nicht einmal den elementarsten Bedürfnissen des Denkens und der Spekulation entgegenkommen.

Zieht man gar die eschatologische Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins, seiner Erwartungen, seiner Predigt und seiner Entschlüsse und Handlungen in Betracht, so wird der Eindruck, daß diese Persönlichkeit uns und unserer Zeit fremd ist, noch außerordentlich verstärkt und die Behauptung, wir könnten überhaupt kein Verhältnis zu ihm gewinnen, will auf den ersten Anblick viel einleuchtender erscheinen als ihr Gegenteil.

In diesem Sinne entscheidet sich Ernst Horneffer¹⁾ in seiner packenden Schrift „Jesus im Lichte der Gegenwart“. Er erkennt die gewaltige Größe Jesu unbedingt an und will nicht bestreiten, daß von ihm viel Gutes ausgegangen ist. Aber er sieht in ihm den „gefährlichsten Schwärmer, der je auf Erden gelebt hat“ und konstatiert, daß Segensreiches und Verderbliches in ihm nebeneinander liegen, wie ja

wart. Bd. III S. 411—442). Tübingen 1912. — Auch auf die umgearbeitete Auflage von H. Weinel „Jesus im neunzehnten Jahrhundert“ (Tübingen 1907. 326 S.) sei verwiesen. — Tief und feinsinnig ist die Studie von Johannes Naumann, Oberpfarrer in Hubertusburg, „Die Auffassungen Jesu in der evangelischen Kirche“. Halle a. S. 1909. 26 S. (Vortrag).

¹⁾ Ernst A. Horneffer, geboren 1871 zu Stettin, steht unter dem Einfluß Fr. Nietzsche und entfaltet eine rege Tätigkeit zur Weckung einer freireligiösen Bewegung. Er lebt in München.

„Jesus im Lichte der Gegenwart“. Leipzig 1910. 36 S. Aus der Vorrede: „Vorläufig habe ich die größte Achtung vor der wissenschaftlichen Leistung der liberalen Theologie. Nur die süßliche Verbrämung, mit der die Theologen ihr Bild umgeben, um das Erkannte nicht zur naturgemäßen Geltung kommen zu lassen — mit aller subjektiven Ehrlichkeit, aber von den angeerbten oder anerzogenen religiösen Instinkten irregeleitet — diese nachträgliche Verschiebung ist abzuwehren, man hat sich nur ohne alle Voreingenommenheit an das liberale Jesusbild zu halten, um zu erkennen, daß die Theologen selbst dem Christentum den Todesstoß versetzt haben.“ — Ähnlich urteilt W. von Schlegel, „Der moderne Jesuskultus“. Frankfurt a. M. 1907. 2. Aufl. 41 S. Siehe S. 456.

auch sein Einfluß in der Geschichte sich als gut und zugleich als unheilvoll erwiesen habe.

Die religionsphilosophische Frage hat es also mit den beiden extremen Fällen zu tun, daß Jesus für die moderne Religiosität nicht existieren könnte, entweder weil er nicht gelebt hat oder aber, weil er sich als zu historisch erweist. Was gewöhnlich zur Sache vorgebracht wird, bewegt sich zwischen diesen beiden Grenzen und ist seinem Wesen nach Kompromißleistung, wie aus dem Benehmen der modernen Theologie satzsam erhellt. Sie geht darauf aus, das Geschichtliche in ausreichendem Maße durch ein Ungeschichtliches zu mildern, um so einen Jesus zu behalten, der sich religiös verwenden läßt.

Der einfachste Weg bestand darin, daß sie beim Fortschreiten der Einsicht in den eschatologischen Charakter der Anschauungen Jesu aus sich heraus annahm, daß er daneben selbstverständlich auch uneschatologisch gedacht, ein schon gegenwärtiges geistiges Reich Gottes gepredigt und eine dementisprechende Ethik gelehrt habe. Diese Ansicht wurde mit Künsten der Auslegung begründet. Und da eine Autorität wie H. J. Holtzmann sie zu der seinigen machte, wurde sie zum geschichtlichen Dogma erhoben.

Eine andere Möglichkeit eröffnet sich durch die Annahme, daß das wirkliche Bild Jesu nur auf Grund umfassender Abstriche an den Berichten der beiden ältesten Synoptiker zu erhalten sei. Das Vorgehen Volkmar's und Bredes erlaubte der modernen Theologie, die Eschatologie, das apokalyptisch-messianische Bewußtsein und was sonst noch als fremdartig und anstößig empfunden wurde, preiszugeben und es der „Gemeindetheologie“ zur Last zu legen. Da überdies der Skeptizismus immer ein günstiges Vorurteil auf dementisprechende Wissenschaftlichkeit erweckt und der Kredit der durch Holtzmann approbierten Lösung sich zu erschöpfen scheint, ist die Theologie im Begriff, sich auf die Annahme zurückzuziehen, daß wir von Jesus eigentlich wenig zuverlässige Nachrichten besitzen. Der zu Anfang so heftig befahdene Brede erlaubt ihr, auf den allzuhistorischen Jesus zu verzichten. Da es mit dem Retuschieren nicht mehr geht, behilft sie sich mit dem unscharf eingestellten Bilde.

Die erlangte Erleichterung wird aber damit bezahlt, daß die Theologie an Stelle des lebendigen Messias nur einen in schwankenden Umriffen gezeichneten jüdischen „Lehrer“ übrig behält, der an sich für die moderne Religion überhaupt nichts mehr bedeutet. Man beläßt ihm aber eine Art historischer Ehrenstellung, weil seine erste Anhängerschaft, aus der das Christentum hervorgegangen ist, ihn mit dem Titel des jüdischen Messias geschmückt und ihm den Charakter eines orien-

talisch-griechischen Erlösergottes beigelegt hat. Der geschichtliche Jesus ist also nur dem Scheine nach gerettet. In Wirklichkeit arbeitet die Religion mit der ersten Gemeinde und dem symbolischen und mythischen Christus, das heißt mit den Größen, auf die sich auch Drews bezieht.

Das Merkwürdige an der religionsphilosophischen Frage ist, daß alle zwischen den beiden extremen Fällen liegenden Kompromisse im Grunde wertlos sind. Die Wahrheit liegt nicht in der Mitte. Es handelt sich um ein Entweder-Oder. Die Religion hat, sei es mit dem ungeschichtlichen, sei es mit dem allgeschichtlichen Jesus zu rechnen. Die mittleren Annahmen sind nur scheinbar zu brauchen und schlagen alsbald in eines der Extreme um.

In dem Maße, als man von den Berichten abstreicht, wird Jesus unbedeutender und lebloser, sodaß er für die Religion nichts oder im besten Fall nicht mehr bedeutet als eine Reihe anderer Talente.

Oder aber man läßt den Berichten solange das Wort, bis sie eine einigermaßen charakteristische und bedeutungsvolle Persönlichkeit geschildert haben. Dann haben sie aber zugleich schon des Befremdenden so viel vorgebracht, daß es nichts mehr nützt, ihnen die weiteren Aussagen abzuschneiden, da man nun religionsphilosophisch schon so wie so mit dem Falle der allzugroßen Geschichtlichkeit zu rechnen hat.

Es handelt sich um eine äußerst empfindliche Reaktion, die entweder in die eine oder in die andere Farbe umschlägt. Durch vorsichtige Dosierung glaubt man eine Mittelfarbe zu erzielen und ein dementsprechendes Resultat demonstrieren zu können. Man schüttle aber das Reagenzglas oder lasse es einige Zeit stehen, so wird der definitive Umschlag in eine der beiden Farben sich zuletzt immer einstellen. Die Zwischenfarbe ist nur ein Fehlergebnis, das auf der vorübergehenden unvollständigen Mischung der beiden Flüssigkeiten beruht.

Mit dieser religionsphilosophischen Beobachtung stimmt die historische insofern zusammen, als alle derartigen Kompromissen zugrunde gelegten Vorstellungen von Jesus sich aus den beiden ältesten Synoptikern nur durch unkorrekte und unwissenschaftliche Prozesse gewinnen lassen. Entweder hat Jesus nicht existiert oder er war so, wie ihn Markus und Matthäus, im wörtlichen Sinne verstanden, schildern.

Damit ist gegeben, daß es eine „geschichtliche“ Lösung der Frage nach der Bedeutung Jesu für die heutige Religiosität nicht geben kann, obwohl dieses Verfahren bisher als das einfachste und das vor dem Volk unverfänglichste fort und fort geübt wurde. Zuletzt lief alles immer darauf hinaus, daß die Gläubigen durch eine Vorstellung, die ihnen von seiten der besorgten Geschichtswissenschaft dargeboten wurde, der inneren religiösen Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus

enthoben werden sollten. Das Verfahren ist zwar das bequemste; aber es ist innerlich unwahr. Ueberdies ist es nur so lange durchzuführen, als der Autoritätsglaube an die dabei beteiligte Wissenschaft nicht erschüttert ist.

Der einzig wahrhaftige Weg führt weit ab von allen historischen Schmugglerpfaden auf die Höhen des Denkens. Die Frage ist die, ob die Persönlichkeit Jesu trotz alles Fremdartigen, durch das sie in Widerspruch zu unseren Anschauungen steht, eine Bedeutung für unsere Religion haben kann. Sie kann nur aus der religiösen Ueberlegung beantwortet werden. Dabei sind alle möglichen Lösungen von der abweisendsten bis zur bejahendsten offen zu lassen und es ist nur darauf zu sehen, daß das Verhältnis ein sittliches und wahrhaftiges sei. Dies ist nur möglich, wenn es ein freies ist. Hierzu muß aber vorausgesetzt werden, daß die Religion ihrem Wesen nach von jeglicher Geschichte unabhängig ist.

Für die einen wird der Herr ein Talent neben andern sein. Andere werden Jesuskult treiben, ohne weiterhin dem Urteile von Schopenhauer zu verfallen. Sein Satz, daß dieser eine Verflachung der Religion bedeute und daher bekämpft werden müsse, ist richtig, aber nur für den Fall, daß er sich mit dem Inhalt und dem Wesen der Religion als solcher identifiziert und die Metaphysik zu ersetzen behauptet. Tritt er jedoch als ein Element zu der Religiosität hinzu, so sind, mag er auch noch so große Bedeutung beanspruchen, die bisherigen Bedenken hinfällig geworden. Er kann nicht verderblich, sondern nur belebend wirken. Die Gefahr einer falschen autoritativen und historisierenden Verengerung der Religion ist nicht mehr vorhanden.

In Wirklichkeit hat der geschichtliche Jesus in den christologischen Versuchen des neunzehnten Jahrhunderts — von der überlieferten kirchlichen Lehre nicht zu reden — eine ganz nebensächliche Rolle gespielt. Diese Tatsache erhellt, wider den Willen des Verfassers, aus dem vorzüglichen Buche von Ernst Günther. Er analysiert die Lehren über die „Person Christi“, die von Schleiermacher an bis in die neueste Zeit aufgestellt worden sind, und zeigt in feinsinniger Weise die Probleme und Beziehungen, die sich zwischen den verschiedenen Auffassungen hin- und herspinnen.

Wer diesen Darlegungen mit Aufmerksamkeit folgt, wird mit immer steigendem Erstaunen bemerken, daß die betreffenden Dogmatiker, mögen sie philosophisch oder unphilosophisch sein, sich viel mehr mit ihren Vorgängern und Gegnern als mit der Person des historischen Jesus auseinandersetzen. Bei einer quantitativen Analyse ihrer Anschauungen blieben nur geringe Aschebestandteile der geschichtlichen Erscheinung zu-

rück. Tatsächlich ist die christliche Dogmatik aller Schattierungen immer durch den symbolischen Jesus beherrscht worden. Der geschichtliche wurde nur insoweit verwandt, als er seinem Schattenbild zeitliche und örtliche Bestimmtheit verlieh und es zur Wirklichkeit einer einmal gelebt habenden moralischen und religiösen Persönlichkeit erhob ¹⁾. Wo die Theologie es aber unternommen hat, wirklich vom historischen Jesus auszugehen und die religiöse Bedeutung, die er für uns haben kann, darzutun, ist sie weit davon entfernt, ein auch nur einigermaßen befriedigendes Resultat zu bieten.

Im allgemeinen bewegt sie sich in dem Gedanken, daß er Gott als den Vater offenbart habe, wo doch das Problem gerade dieses ist, wie wir unsern aus dem modernen Denken gewonnenen Begriff von Gott mit der naiven Vorstellung Jesu in Einklang bringen können.

¹⁾ Ernst Günther, Pfarrer in Wadnang, „Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im neunzehnten Jahrhundert“. Tübingen 1911. 443 S. Sehr wertvoll ist die umfassende Literaturangabe.

Das allzuschärf gezeichnete Bild Jesu, wie die konsequente Eschatologie es liefert, ist dem Verfasser unsympathisch (S. 373—376). Bedauerlich ist, daß er am Schluß seine eigene Anschauung nicht entwickelt. Auf die Christologie der Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu will er nicht eingehen. Mit Unrecht. Das Verfahren, durch welches diese religionsgeschichtlichen Gipsabgüsse der christlichen Erlösungsreligion und des christlichen Christus gewonnen werden, ist äußerst interessant zu studieren.

In Sachen der Frage nach der eventuellen Ungeschichtlichkeit Jesu zieht er sich (S. 356 und 377) auf einen Aufsatz von Theodor Häring zurück. Der Tübinger Dogmatiker fragt: „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe?“ und mutet jedermann zu, frischweg mit Nein zu antworten, da es eine geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi nicht geben könne. Günther merkt nicht, daß er einer gefährlichen Sophistik zustimmt, da ein absolut zwingender Beweis der Geschichtlichkeit Jesu ebenfalls nicht zu führen ist.

Zur Frage des Verhältnisses zwischen dem Jesus der Geschichte und dem der Christologie siehe auch S. Gaut, „Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung“ (Tübingen. 1907. 102 S.) und Ferd. Jaf. Schmidt, „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“ (Frankfurt 1910. 79 S.).

William Sanday (Christologies ancient and modern. Oxford. 1910. 244 S.) verbindet die historische mit einer mystisch-symbolischen Anschauung.

Auch in der Christologie Wilhelm Hermanns tritt die historische Eigenart Jesu sehr stark zurück.

H. R. Mackintosh, Professor der Theologie zu Edinburgh, setzt sich in seiner umfassenden Studie „The doctrine of the person of Jesus Christ“, Edinburgh 1912. 540 S., wenig mit dem geschichtlichen Jesus auseinander. Das Kapitel „Christology and the historic Christ“ (S. 306—320) ist sehr kurz ausgefallen.

Von der Schwierigkeit, daß bei Jesus Gott nicht allen Menschen, sondern nur den Prädestinierten Vater ist, sei nicht einmal die Rede.

Zur Vervollständigung des unbefriedigenden Resultats wird dann noch gewöhnlich angenommen, daß Jesus irgendwie „Symbol“ sei ¹⁾.

Auf gefährlichen Wegen wandelt G. Wobbermin (Professor zu Breslau) in seiner Studie „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft“ (Tübingen 1911. 87 S.). Er versucht die Frage zu umgehen, indem er zwischen dem „historischen“ und dem „geschichtlichen“ Jesus unterscheidet. Der erstere, die in Galiläa auftretende Persönlichkeit, ist, führt er aus, nur ungenau zu erkennen; darum darf der Glaube nicht auf ihn eingestellt werden. Fundament der Religion ist der „geschichtliche Jesus“, die Wirkungsweise der historischen Persönlichkeit, die in der Geschichte bis auf die Gegenwart offenbar wird.

Im Grunde meint Wobbermin, daß nicht der historische Jesus, sondern sein Geist für uns in Betracht komme. Aber aus Angst vor dem „Rationalismus“, der die Religion aus Vernunft und Denken herleiten will, und um die Fiktion aufrecht zu erhalten, als wären alle christlichen Anschauungen aus der Geschichte zu gewinnen, verfällt er darauf, diesen Gedanken in einem Spiel mit gekünstelten Distinktionen durchzuführen. Damit ist nichts geholfen. Was vor allem nottut, ist, daß die Theologie eine klare Sprache rede. Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein; was darüber ist, das ist vom Uebel.

Und wie soll der Glaube auf den Herrn, wie er in der Geschichte der vergangenen Jahrhunderte zutage tritt, gegründet werden? Es ist nicht schwer zu zeigen, daß Jesus neben vielem Guten auch ungeheuer viel Böses und Verwerfliches gewirkt hat und noch wirkt. Er hat mitgeholfen, das Große an der antiken Kultur zu zerstören; er hat das Mittelalter mit heraufgeführt; die schauderhaftesten Dinge sind in gutem Glauben an ihn vollbracht worden; in der Verbindung mit der katholischen Frömmigkeit arbeitet er an der Vernichtung so und so vieler geistiger Erungenschaften des modernen Staates, der modernen Ethik, der modernen Kultur und der vergeistigten Religiosität. Man hüte sich also, den Geist Jesu mit dem in der Geschichte wirkenden Jesus zu identifizieren, um so den „historischen“ Jesu preisgeben zu können und den „geschichtlichen“ dennoch zu behalten! Dieses Kunststück moderner Scholastik kann zur Lösung der Frage nichts beitragen.

In klarer und offener Sprache setzen sich Ernst Troeltsch und Bouffet mit dem Problem der Bedeutung des geschichtlichen Jesus aus-

¹⁾ Siehe auch die Angaben in den auf S. 515 und 516 erwähnten Schriften von D. Baumgarten, A. Schettler, H. Weinel und J. Naumann.

einander. Beide sind über die Jesuscholaistik der modernen Theologie hinausgekommen und versuchen zu sachlichen Erwägungen fortzuschreiten.

Troeltsch¹⁾ ist sich darüber klar, „daß eine wirkliche innere Notwendigkeit der geschichtlichen Person Christi für das Heil nur bei der altkirchlichrechtgläubigen Erlösungs-, Autoritäts- und Kirchenidee besteht“. Wo es aber darauf ankommt die Bedeutung, die der geschichtliche Jesus für uns hat, positiv darzutun, gelangt er nicht weiter als zur Behauptung, daß er für die Gemeinschaft und den Kult, ohne die es keine lebendige Religion gäbe, erforderlich sei. „Entscheidend für die Würdigung der Bedeutung Jesu ist das Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft nach einem Halt, Zentrum und Symbol ihres religiösen Lebens.“ Dieser Standpunkt wird als der „sozial-psychologische“ bezeichnet²⁾.

Bouffet³⁾ läßt sich zunächst allgemein über das Verhältnis zwischen

¹⁾ Ernst Troeltsch, geb. 1865, Professor in Heidelberg, „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (Vortrag). Tübingen 1911. 51 S.

²⁾ Anno 1901 begann Troeltsch — in der Studie „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (2. Aufl. unverändert. Tübingen 1912. 150 S.) — den Kampf gegen die Geschichtstheologie, die ihr Christentum als absolute Religion auszugeben wagte. „Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion“, führt er aus, „ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich, und in der Unmöglichkeit dieser Konstruktion ist vieles begründet, was sich in der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage matt, unsicher und schattenhaft ausnimmt.“

Ueber Jesus: „Das Christentum bleibt insbesondere das Werk Jesu, das seine stärkste Kraft hat in der Beziehung auf ihn und seine Zuversicht schöpft aus dem Glauben an die lebendige und wahrhaftige Verbürgung der Gnade Gottes in seiner Persönlichkeit. Auch wenn wir in andern Helden und Propheten der Religion Gottes Kraft und Wirkung verspüren, so ist doch im Christentum tiefer als irgendwo sonst der Glaube an Gott verbunden mit dem Ausblick zu dem Leben und Leiden des Offenbarers und Bürgen.“

Die Aussagen in dem Vortrag über „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu“ bleiben hinter denen der Schrift über die „Absolutheit des Christentums“ um ein bedeutendes zurück. Warum führt Troeltsch in der neueren Studie den Gedanken, daß Jesus „Offenbarer“ und „Bürge“ ist, nicht weiter aus und zieht sich statt dessen auf die sozial-psychologische Bedeutung zurück? Warum redet er von der „Anbetung Gottes in Christo“ und der „kultischen Zentralstellung Christi“, statt von dem, was uns der „historische Jesus“ direkt und tatsächlich ist? So geht ein merkwürdiges Schwanken durch den ganzen Vortrag. Es hat den Anschein, als ob die geschichtliche Anschauung von Jesus, zu der sich Troeltsch anno 1911 bekennen muß, ihm nicht mehr erlaubt, was die von 1901 zu ermöglichen schien, und daß der Wirklichkeitsinn, der ihn auszeichnet, ihn nötigte, entsprechende Konsequenzen zu ziehen.

³⁾ Wilhelm Bouffet, „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens (Vortrag). Berlin-Schöneberg 1910. 17. S. — Ueber Bouffet siehe auch S. 236—242.

Geschichte und Religion aus und steht, was die Verneinungen betrifft, auf demselben Standpunkt wie Troeltsch. Ueber Jesus äußert er sich erst gegen Schluß und leider zu kurz. Der praktische Glaube, führt er aus, lebt nicht unmittelbar von Ideen, sondern „vom Bild und Symbol und im Gefühl für das Gleichnis und Bild“. „Hier liegt also die Bedeutung und der Sinn der Geschichte für die Ideenwelt.“ Das Ueberraschende ist, daß die große religiöse Persönlichkeit nicht nur Symbole des Glaubens schafft, sondern einer gläubigen Gemeinde selbst zum Symbol wird. Dies ist bei Jesu der Fall. Darum dürfen wir mit Bezug auf ihn, wie in geringerem Grade auf manchen andern Héros der Religionsgeschichte, „von Gegenwart und Nähe Gottes und Bild Gottes sprechen“.

Es sei nicht davon die Rede, daß Troeltsch und Bouffet auf die Fragen, die aus der Fremdartigkeit der Person Jesu erwachsen, nicht näher eingehen und auch die vom Standpunkte Eduard von Hartmanns vorzubringenden Einwände nicht erledigen. Auch daß sie absichtlich mit einem mehr oder weniger unscharfen Bilde arbeiten und dadurch manchen Schwierigkeiten aus dem Weg gehen, sei nur nebenbei erwähnt¹⁾.

Wie steht es aber um das, was sie positiv über die Bedeutung Jesu ausgesagt haben?

Jesus soll der Faktor sein, auf den die Bildung der Genossenschaft und der Kult zurückgehen. Historisch ist die Behauptung kaum zu halten, da die Erwartung des Reiches Gottes und der Parusie, die die erste Gemeinde zusammenhielten, mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth nur mittelbar zusammenhängen. Und wirkt

Johannes Naumann bietet in seiner auf S. 516 erwähnten Studie wertvolle Gedanken zur Lösung des Problems. Er erkennt die eschatologisch-zeitgeschichtliche Bedingtheit der Ideen Jesu an; auch bleibt er nicht bei der Vorstellung stehen, daß Jesus einen neuen Gottesbegriff offenbart habe, sondern erfaßt seine Bedeutung als die eines auf uns wirkenden gewaltigen Willens. Aber er führt diesen Gedanken nicht durch.

¹⁾ Bouffet reduziert das, was wir an historisch gesicherter Ueberlieferung besitzen, auf ein Mindestmaß und stellt sich auf den Standpunkt W. Brede's. Er will nicht abgrenzen, was an dem Bild Jesu „Zutat und Schöpfung der Gemeinde sei, und was Wirklichkeit im engeren geschichtlichen Sinn“, und glaubt, daß es als „Dichtung und Wahrheit wirksamer bleibt und bleiben wird, als alle historisch noch so genauen Rekonstruktionsversuche“; er sieht nicht, daß er damit von der „Persönlichkeit“ so gut wie nichts behält, da diese dem Herrn doch nur insoweit eignet, als er historisch wirklich und wahr ist. Symbolische Schöpfungen haben keine Persönlichkeit. Im Grunde ist Bouffet der Anschauung von Drews sehr nahe gekommen. Statt die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben darzutun, untergräbt er sie. Seine Schrift zeigt aufs deutlichste, daß die Kompromißlösungen unhaltbar sind und zuletzt mit Notwendigkeit nach dem einen oder andern Extrem umschlagen müssen.

nicht das religiöse Fühlen und Wollen an sich gemeinschaftsbildend, ohne daß es dazu historischer Persönlichkeiten bedarf? Die Mysterienreligionen hatten ein äußerst lebendiges Genossenschafts- und Kultleben, ohne auf geschichtliche Persönlichkeiten zurückzugehen.

Bouffet bleibt sogar noch hinter Troeltsch zurück. Woher steht denn fest, daß unsere Religion „Symbole“ haben müsse und nicht von Ideen allein leben könnte? Und was ist von dem Charakter, der Bestimmtheit und dem ganzen Geistesleben des in den Evangelien geschilderten Jesus in diesem Symbol erhalten? Was hat der einzelne religiöse Mensch an diesem Jesus? Inwiefern wird er durch ihn bereichert, vorwärts gebracht, in seinem inneren Leben gefördert, in seinem äußeren über alles Traurige und Schwere hinausgehoben? Wenn der Sinn der Religion der ist, daß sie uns aus der Welt erlöst, indem sie uns dem Geschehen gegenüber frei macht, inwiefern wird dann ein Mensch, nach dem was Troeltsch und Bouffet sagen, durch Jesus noch mehr erlöst, als er es durch seine rationale Religiosität, in der er sich zur Freiheit von Schicksal und Kausalität und zu einer höheren Vorstellung vom Wirken erhebt, ohnehin schon ist?

Ein Jesus, der im letzten Grunde ein „Symbol“ mit mehr oder weniger Realität ist, kann dem Glauben gleichgültig sein. Ein Symbol bringt zum Leben und Inhalt der Religion nichts neues hinzu. Im Gegenteil. Es bindet Kräfte und verursacht Repräsentationskosten, die, wie die Geschichte lehrt, den geistigen Besitz des betreffenden Glaubens mit der Zeit aufs schwerste schädigen.

Die „Religionsgeschichte“ hat das Wort Symbol in unserer Zeit zu großen Ehren gebracht, indem sie auf seine Bedeutung in den Kulturen der Wende der Zeitrechnung hinwies. Das Wesen jener Religionen aber ist Dekadenz. Dieser Charakter haftet auch dem Symbol an. Er bezeichnet eine wissentlich erfundene, mit Aesthetik übertünchte Wirklichkeit¹⁾. Eine Religiosität, die innerlich gesund ist, wird durch ihre Wahrhaftigkeitsinstinkte gewarnt werden, sich mit diesem Begriff und den ihm anhaftenden Vorstellungen einzulassen. Tut sie es dennoch, so wird sie innerlich daran zugrunde gehn.

Am allerwenigsten darf dieser Begriff mit der Frage nach der Bedeutung Jesu zusammengebracht werden.

Ist der historische Jesus, wie er in den beiden ältesten Evangelien geschildert wird und uns in seinen Aussprüchen entgegentritt, eine

¹⁾ Für die Teilnehmer an den alten Naturkulten war das, was vom Gotte und seinem Schicksal erzählt wurde, Wirklichkeit. In den Mysterienreligionen ist diese Naivität nicht mehr vorhanden. Der Mythos ist nicht mehr Geschichte, sondern wird nur dafür ausgegeben. Der Serapiskult ist sogar eine bewusste Erfindung.

Persönlichkeit, die uns etwas zu sagen hat, als Kraft auf uns wirkt und unsere Religion bereichert?

Ja oder nein?

Wenn ja, so hat sie es nicht nötig, mit dem ästhetischen Kleide des Symbols geziert zu werden; wenn nein, so ist dieses doch nur das Totenhemd, das man ihr anzieht.

Die Arbeiten von Troeltsch und Bouffet sind — obwohl es sich nur um Skizzen handelt — von großer Bedeutung. Zwei der bedeutendsten Theologen, zu den nicht sehr zahlreichen gehörend, die zugleich geschichtlich und philosophisch zu denken vermögen, versuchen in der Zeit, wo die Existenz des historischen Jesus bestritten wird und mit Bezug auf diese Verhandlungen die Bedeutung, die er für unsere Religion besitzt, darzutun und bringen es nicht weiter als zu merkwürdig unbefriedigenden Behauptungen!

Es sei ferne, daß ihnen daraus ein Vorwurf gemacht werde. Jeder denkende religiöse Mensch muß ihnen dankbar sein, daß sie nicht mehr gesagt haben, als sie zu formulieren vermochten und sich durch das Unbefriedigende ihrer Auskunft nicht verleiten ließen, die Pfade der allgemeinen und pathetischen Redensarten zu wandeln. Der Anfang der Weisheit über Jesus — und zugleich der Anfang der Ehrfurcht, die wir ihm schulden — ist, daß wir von ihm ohne Phrasen reden.

Man überschau die Lage! In der kirchlichen wie der wissenschaftlichen „Christologie“ ist vom historischen Jesus so gut wie nichts enthalten. Die Theologen aber, die unter Verzicht auf die gewöhnlichen Lehrrsätze und Redensarten seine Bedeutung für unsere Religiosität dartun wollen, bringen die geschichtliche Besonderheit seiner Persönlichkeit nicht viel mehr zur Geltung als die andern. Ihre Ausführungen sind keine enthusiastischen Bekenntnisse zu seiner historischen Erscheinung.

Die Dinge liegen also so, daß die Theologie den wirklichen Jesus tatsächlich wenig hervortreten ließ und mit ihm auch jetzt noch nichts Rechtes zu beginnen weiß.

Und in dieser Verfassung kämpft sie den Kampf für seine historische Existenz! Es ist fast, als ob sie etwas verteidigte, was sie nie besaßen, wovon sie zum mindesten nie — wenn man von der unberechtigten äußerlichen Verwendung zur Konvertierung der modernen Religion in eine historisch überlieferte absieht — wirklichen Gebrauch gemacht hat.

Die Gegner von A. Drews kämen tatsächlich in Verlegenheit, wenn sie ausführliche und sachliche Auskunft geben sollten, warum sie die Geschichtlichkeit Jesu so leidenschaftlich verteidigen, welches des näheren die Persönlichkeit ist, die sie dem unhistorischen Nichts entreißen

wollen, welche Bedeutung sie für sie hat und welche Stellung sie ihr, wenn sie den Sieg ersochten haben, in der Religion anzuweisen gedenken.

Im Grunde handelt es sich gar nicht um eine bewußte Intensions- sondern nur um eine ziemlich lebhaft und zweckmäßig ausgefallene Reflexbewegung, die der von den Regierern der Geschichtlichkeit Jesu ausgegangene Reiz ausgelöst hat.

Die Fehler in den Aufstellungen von Robertson, Smith und Drews sind manifest: also müssen sie widerlegt werden. Die christliche Religion geht überlieferungsgemäß auf den historischen Jesus zurück: also ist es eine Ehrensache, daß die Generationen, die sich bisher zu ihm bekannt haben, und wir mit ihnen, nicht als arme Betrogene zu gelten brauchen.

Mit diesen mehr äußerlichen Motiven verband sich die Intuition, daß eine lebendige historische Persönlichkeit eine außerordentliche Bereicherung der Religion bedeutet, wie überhaupt Menschen den kostbarsten Besitz jeder geistigen Bewegung und auch jeder geistigen Wahrheit darstellen.

Durch dieses natürliche Empfinden sind die Verteidiger der Geschichtlichkeit Jesu ihren im Nebel des Symbols umherirrenden Gegnern unbedingt überlegen. Zu bedauern bleibt aber, daß sie diesem Empfinden nur in allgemeinen und manchmal ans „Erbauliche“ grenzenden Ausführungen Ausdruck gaben, statt es auf die Höhe bewußten Denkens und Ueberlegens zu erheben und sich auf das eigentliche Warum, Wie und Wozu des Kampfes zu besinnen.

Daß die prinzipielle und religionsphilosophische Seite der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu in der Diskussion so wenig zur Sprache kam, läßt die Theologie unserer Zeit in keinem besonders günstigen Lichte erscheinen und beweist — was auch anderweitig feststeht —, daß sie vor lauter Geschichte und „Religionsgeschichte“ das Denken beinahe verlernt hat.

Inbetreff der religionsgeschichtlichen Frage sind die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu insoweit im Vorteil, als sie von einer allgemeinen Bewegung getragen werden. Es gilt in weitesten wissenschaftlichen Kreisen von vornherein als ausgemacht, daß die Aufklärung über Jesus aus der Geschichte der orientalisches-griechischen Religionen kommen muß. Auch diejenigen, die dem Radikalismus der Robertson, Jensen, Smith und Drews nicht vollständig zustimmen, setzen als selbstverständlich voraus, daß das Leben Jesu — mag auch ein historischer Kern angenommen werden — in der Hauptsache aus Mythen besteht¹⁾.

¹⁾ Wilhelm Wundt (geb. 1832; Professor der Philosophie zu Leipzig) äußert

Wer sich dieser Anschauung nicht anschließt, läuft Gefahr als rückständig angesehen zu werden.

So ist zu verstehen, daß die Verteidiger der Existenz Jesu die allgemeinsten religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ihrer Gegner nicht ernstlich in Frage stellten, sondern sich nur mit ihren gewagtesten Behauptungen beschäftigten. Tatsächlich aber wäre eine kritische Sichtung der vielgerühmten Ergebnisse, auf die A. Drews und die Seinen sich berufen, mehr als zeitgemäß.

Auch die Religionsgeschichte ist ins Popularisieren verfallen. Sie ist in sehr vielen ihrer Erzeugnisse weit davon entfernt, den Anforderungen einer exakten Geschichtswissenschaft zu entsprechen. Wer als ein Bewunderer der wahren religionsgeschichtlichen Forschung und zugleich um sich Klarheit zu verschaffen, es sich zur Regel macht, auf die originalen wissenschaftlichen Darstellungen zurückzugehen und die Quellen so weit als möglich selbst einzusehen, ist erstaunt, wie viel Verallgemeinerungen, Kombinationen und Hypothesen denjenigen, die aus zweiter Hand kaufen, unvermerkt zu den Tatsachen hinzugewogen werden. An den großartigen Fortschritten der Religionsgeschichte sind die neuen Funde mit dreißig Prozent beteiligt; der Rest kommt zum größten Teile auf das Konto phantasiereicher Darstellung und effektvoller Aufmachung.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß Tendenzen zu allzu zuversichtlichem Kombinieren und Verallgemeinern sich schon bei den klassischen Vertretern der Religionsgeschichte bemerkbar machen. Bei aller Verehrung für den leider so früh verstorbenen Albrecht Dieterich wird man es z. B. immer bedauern, daß er die Sammlung von Gebeten in dem großen Pariser Zauberpapyrus als eine „Mithrasliturgie“ (1903) herausgab, ohne für diese Bezeichnung sichere Anhaltspunkte zu besitzen. Auch manche andere seiner Behauptungen ermangelt des Fundaments. Dabei hatte er selbst schon Anlaß, über das Ueberhandnehmen einer „immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung“ zu klagen¹⁾. Zu den schlimmsten Fehlern rechnet er, „daß das

sich in seiner Völkerpsychologie (Band II. 3. Teil. 1909. 792 S.; S. 528), dem bedeutendsten Werke über die Entstehung der Religion, folgendermaßen: „Kein Unbefangener, der nur halbwegs mit den Wegen der Mythenbildung vertraut und zugleich der fortschreitenden Erschließung der altorientalischen Sagenquellen einigermaßen gefolgt ist, wird heute mehr zweifeln, daß das äußere Leben Jesu mit Ausnahme weniger historisch wohl zureichend beglaubigter Züge der Leidensgeschichte ein Gewebe von Legenden ist.“ —

Eine ähnliche Anschauung vertritt der Orientalist Heinrich Zimmern in seiner Schrift „Zum Streit um die Christusmythe“. Berlin 1910. S. 6. Siehe S. 469 und 470.

¹⁾ Er bringt die Beschwerden in der „Mithrasliturgie“ (1903) vor.

natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick garnicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen". Ähnlich äußerte sich anno 1906 der große Erforscher des Mithrasdienstes, Franz Cumont in seinem Werke „*Les religions orientales dans le paganisme romain*". In den letzten Jahren haben die popularisierenden Forscher sich an „Kühnheit“ gegenseitig überboten.

Es gab, so lautet die Ansicht der zuversichtlichen religionsgeschichtlichen Forschung ¹⁾, einen Gnostizismus lange vor dem Christentum. Die Bewegung, die die Kirche im zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu bekämpfen hatte, war nur eine besondere Phase jener allgemeinen Erscheinung.

Darauf ist zu erwidern, daß hier mit dem Worte Gnosis Zweideutigkeit getrieben wird. Historisch bezeichnet es nur die Richtungen und Sekten, die innerhalb des Christentums auftauchten und eine spekulative „Erkenntnis“ der durch den historischen Jesus gebrachten Erlösung bieten wollten. Diese beschäftigten sich mit der tragischen Entfaltung des Seins, die durch Rückführung des Geistes in den Geist zu Ende kommt. Ferner suchten sie die „Weltgeschichte“ von dualistischen Vorstellungen aus zu verstehen und den Tod Jesu als ihren Abschluß zu begreifen. Es handelt sich also um eine religiös-spekulative Natur- und Geschichtsphilosophie ²⁾.

Da das Intellektualistisch-Spekulative zum Wesen dieser Erscheinung gehört, hat es außerhalb des Christentums einen „Gnostizismus“ eigentlich nicht gegeben. Die jüdisch-alexandrinische und die griechische Religionsphilosophie berühren sich mit ihm; es fehlt ihnen aber an Geschlossenheit der Spekulation und an der historischen Tatsache, um die sie sich bewegt. Was sonst für orientalisch-griechische „Gnosis“ ausgegeben wird, ist in der Hauptsache „Synkretismus“, d. h. Zusammenschau und Ausgleich von Religionen und Kulte mit mehr oder weniger griechisch-religiöser Färbung.

¹⁾ Die „religionsgeschichtliche Methode“ vertritt die Forderung, daß man die einzelnen Religionen nicht isoliere, sondern den gegenseitigen Beeinflussungen, die offen oder insgeheim spielen, nachzugehen entschlossen sei. Es handelt sich im Grunde also um eine selbstverständliche Voraussetzung wissenschaftlicher Methode, die nur deswegen einen besonderen Namen erhielt, weil die theologische Forschung sich ihr ziemlich lange verschloß. Im Grunde arbeitet jeder wissenschaftlich verfahrenbe Forscher nach der religionsgeschichtlichen Methode. Er braucht deswegen aber nicht alle gewagten Unternehmungen der letzteren gutzuheißen und die entfernten Analogien den näherliegenden vorzuziehen.

²⁾ Zur Orientierung über das Wesen der Gnosis siehe B. Bouffet, „Hauptprobleme der Gnosis“. Göttingen 1907. 398 S.

Durch die heute übliche Vermengung von „Synkretismus“ und „Gnostizismus“ ist eine geradezu heillose Verwirrung entstanden. Gemeinsam ist beiden Bewegungen, daß sie es mit dem Dualismus von Materie und Geist und mit der Erlösung zu tun haben. Im übrigen zeigen sie charakteristische Verschiedenheiten. Der Synkretismus ist primitiv und weniger spekulativ. Er geht in erster Linie auf Vermittlung der Erlösung durch kultische Veranstaltungen aus. Der große Gedanke einer „Welterlösung“, auf Grund deren die Erlösung der Einzelnen erfolgt, ist ihm unerschwinglich. Kosmologische und geschichtsphilosophische Gedanken liegen ihm fern. Die in Beziehung zu den kultischen Handlungen stehenden Mythen genügen ihm.

Der wirkliche Gnostizismus erfaßt das Schicksal des Einzelnen nur im Zusammenhang mit dem großen Welt drama. Das Synkretistische — wo es vorhanden ist — steht im Dienste des Spekulativen. Ebenso hat das Mythische nur insofern Bedeutung, als es in das große Geschehen der Geschichte des Geistigen eingegliedert ist. Dem Kultischen kommt keine dominierende Stellung zu.

Daß sich Uebergänge zwischen „synkretistisch“ und „gnostisch“ aufzeigen lassen, kann an der allgemeinen Geltung der Unterscheidung nichts ändern. Man begann von vorchristlichem Gnostizismus zu reden, als man — vor etwa zwei Jahrzehnten — noch annahm, die Wurzeln des christlichen Gnostizismus vollständig im griechisch-orientalischen Synkretismus entdecken zu können. Diese Erwartung hat sich nicht erfüllt. Je besser wir die letztere Erscheinung kennen lernen, desto mehr wird ersichtlich, wie weit sie davon entfernt ist, die Bewegung, die dann im Christentum einsetzt und die großen Systeme hervorbringt, ihrem eigentlichen Wesen nach erklären zu können. Was der späteren Gnosis ihre Eigenart und großartige Bedeutung verleiht, ist in der früheren, wenn man von den allerallgemeinsten Voraussetzungen absieht, nicht angelegt. Darum wäre es Zeit, daß man sich wieder auf den normalen Sprachgebrauch besänne und nicht immer von Gnostizismus redete, wo in Wirklichkeit nur Synkretismus vorliegt¹⁾.

¹⁾ Das Wesen des Gnostizismus ist erst aus seinem Gegensatz zur eschatologisch-urchristlichen Weltanschauung verständlich. Auch bei der letzteren wird die Erlösung des Einzelnen aus einer Welterlösung, die auf ein historisches Faktum mit kosmologischer Bedeutung zurückgeht, begreiflich gemacht. Der Gnostizismus tut nichts anderes, als daß er die materialistischen Voraussetzungen dieser Erklärung durch die griechische Annahme des Gegensatzes von Materie und Geist ersetzt. Die Beziehung der Einzelerlösung auf die Welterlösung und die Bewertung der historischen Tatsache sind — worauf man zu wenig aufmerksam gemacht hat — in der urchristlichen Eschatologie vorgebildet. Die griechische Re-

Für den Synkretismus kommen in der Hauptsache drei Vorstellungskreise in Betracht: Der Parsismus, die assyrisch-babylonischen Religionen und die Kulte der Vegetationsgottheiten — genannt seien Attis, Adonis und Dionysos — die sich, unter Einwirkung des griechischen Geistes, mehr oder weniger zu „Erlösungsreligionen“ umgestalteten. In Analogie zu den letzteren treten der Mithrasdienst, der persischer Herkunft ist, und der Osiris(Serapis)-Zfiskult, der eine griechisch-ägyptische Schöpfung darstellt.

Diese Elemente sollen sich, nach der zuversichtlichen Religionsgeschichte, gegenseitig zu einer Art Universalreligion durchdrungen haben. Bei näherer Prüfung entdeckt man, daß die betreffenden Forscher die verschiedenen Bestandteile in ihrer Phantasie gemischt haben und annehmen, daß der Geist der alten Zeit genau dasselbe Verfahren eingeschlagen habe.

Dem ist aber nicht so. Ein derartig universelles Durcheinander von Vorstellungen ist aus der Ueberlieferung in keiner Weise zu belegen. Der Synkretismus war gar nicht so allumfassend. Wo erscheinen denn die assyrisch-babylonischen Vorstellungen mit den auf Wege-

ligionsphilosophie hat sich niemals zu dieser Weltgeschichte und Weltchicksal überblickenden Betrachtungsweise erhoben, sondern beschäftigte sich vorwiegend mit dem Geschick des Einzelnen.

Die allgemeinere Betrachtungsweise ist ihrem Wesen nach spätjüdisch, das heißt jüdisch-prophetisch und durch den Parsismus hindurchgegangen. Durch das Urchristentum wurde sie aufs neue und mit absoluter Folgerichtigkeit formuliert. Das Spekulative ist also nicht durch den griechischen Geist in die Gnosis hineingebracht worden. Im Gegenteil. Es lag in der Eschatologie und flammte auf, als der griechische Geist mit dieser in Berührung kam. So erklärt sich das ganz Ueberraschende in dem Aufkommen der Bewegung.

Daß in der Eschatologie gewaltige spekulative Momente verborgen lagen, ist aus dem System des Paulus zu ersehen. Die griechische Epigonenphilosophie hingegen ermangelte derartiger Kräfte, weil sie den Gedanken des Entstehens und des Endes der Welt, von den stoischen Versuchen abgesehen, nicht mehr in die religiöse Betrachtungsweise mit einbezog, dem Gedanken einer ethischen oder überethischen Vollendung der Menschheit keinen Raum gab und einseitig an der Erlösung des Einzelnen interessiert war. Darum vermochte sie das in den Mythen vorliegende Material nicht großartig zu gestalten und blieb im Synkretismus stecken, statt sich zum Gnostizismus zu erheben.

Den Versuchen einer Renaissance der alten Kulte aus der griechischen Religionsphilosophie waren also durch das Fehlen jeder großen Spekulation von vornherein Grenzen gezogen; sie mußten schließlich mit Notwendigkeit in einer mehr oder weniger geistlosen Restauration endigen, als deren klassische Dokumente Kaiser Julians Reden auf König Helios und die Göttermutter angesehen werden können. (Siehe Georg M a u, „Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter“. 1908. 169 S.).

tationskulte zurückgehenden Mysterienreligionen gemischt? Wo haben sich die letzteren von den spekulativen Gedanken des Parsismus durchdringen lassen? Nicht einmal den als Mysterienreligion gestalteten Mithrasdienst haben sie sich wirklich zu assimilieren vermocht.

Man mute uns also nicht zu, das Vorhandensein einer allgemeinen synkretistisch-gnostischen Erlösungsreligion anzunehmen, wo wir über Umfang und Wesen des Ineinander und Durcheinander der Vorstellungen so wenig wissen. Synkretistisch sind — wenn man von dem Ausgleich zwischen der römischen und der griechischen Mythologie absieht — vor allem die auf Vegetationskulte zurückgehenden Mysterienreligionen. Und zwar handelt es sich bei ihnen gar nicht um ein kraftvolles Sichangliedern und Absorbieren der verschiedensten religiösen Vorstellungen, sondern um eine Vereinerleung aller kultischen Größen. Wie die gesuchte Erlösung die gleiche ist, so sind, lautet die Erwägung, im Grunde alle Kulte und alle Größen, die sie gewährleisten, ein und dieselben.

Der Synkretismus ist also keine schöpferische Bewegung. Er stellt eine Phase dar, in der die Kulte ihre Ursprünglichkeit verloren haben und sich nun miteinander in den Dienst der defakenten griechischen Religionsphilosophie stellen.

Wie weit der Synkretismus außerhalb der Kreise der Mysterienreligionen verbreitet war, ist für die Epoche der Wende der Zeitrechnung nicht auszumachen. Der Mithrasdienst lebt von den Energien, die er aus dem Parsismus überkommen hat. Er sättigt sich mit griechischen Ideen ohne bei den andern Kulturen Anleihen zu machen. Seinem Wesen nach ist er nicht synkretistisch; darin beruht seine Kraft.

Die Tatsachen liegen also anders, als eine gewisse religionsgeschichtliche Romantik sie auslegt. Wer die Dinge nüchtern ansieht, kann nicht in die pathetischen Deklamationen über die „synkretistische Gnosis“ miteinstimmen. Von wirklicher Tiefe läßt sich in den Mysterienreligionen nicht viel entdecken. Auch von lebendigem ethischem Empfinden ist wenig zu verspüren. Von großzügigem spekulativem Denken ist nicht einmal eine Spur vorhanden. Das einzig Religiöse ist die lebensmüde und zugleich auch merkwürdig oberflächliche griechische Erlösungssehnsucht, die, weil sie den Zusammenhang mit lebendigem Denken und Wollen und einer zielbewußten Weltanschauung verloren hat und sich durch magische Instinkte leiten läßt, an allen möglichen alten Kulturen Halt sucht und für diese autoritative Stütze so und so viel an Geistlosigkeit und nicht selten auch an Gemeinheit mit in Kauf nimmt¹⁾.

¹⁾ P. Allou „L'évangile en face du syncrétisme païen“. Paris 1910. 201 S.

Smith und Drews reden viel von vorchristlichem Gnostizismus, vermögen aber keine rechte Auskunft zu geben, was sie eigentlich darunter verstehen. Der erstere meint damit eine auf die Verbreitung des Monotheismus ausgehende Bewegung, ist aber nicht in der Lage, begreiflich zu machen, inwiefern sie gnostisch und noch viel weniger, inwiefern sie synkretistisch ist.

Drews gibt eine phantasievolle Definition des „huntschillernden und verwirrenden Gebildes“, als das der Gnostizismus der ersten Jahrhunderte n. Chr. uns erscheint. Es fragt sich nur, was davon als vorchristlich übrig bleibt, wenn abgezogen wird, was davon seiner Phantasie und ebenso, was dem christlichen Gnostizismus angehört. Der zweite Teil der Christusmythe sucht die Lücke nicht auszufüllen.

Auch Promus, Vollers, Lublinski, Bolland und Whittaker vermögen über die Bewegung, aus der sie das Christentum herleiten wollen, keine befriedigende sachliche Auskunft zu geben.

Nur ein Notbehelf ist es, wenn die einen den Alexandrinismus, die andern den Essenismus, und wieder andere — z. B. Drews — den Mandäismus für das Vorhandensein einer vorchristlichen Gnosis anführen.

Der Alexandrinismus ist eine jüdische Religionsphilosophie, die nur insoweit synkretistisch ist, als sie das Alte Testament und die platonisch-stoische Ideen- und Kräftelehre mit einander in Einklang zu bringen sucht.

Essenische Elemente lassen sich im Christentum nicht aufzeigen²⁾.

Ueber die Ursprünge des Mandäismus sind wir vollständig im Unklaren. Nur soviel erhellt, daß seine Hauptelemente parastisch und babylonisch sind. Ob er schon vor dem Christentum bestand, muß fraglich bleiben. Jedenfalls besitzen wir keine Nachricht, daß er in der vorchristlich-synkretistischen Bewegung eine Rolle gespielt habe. Im Urchristentum ist von seinen Anschauungen nichts zu entdecken.

unterschätzt die geistigen Kräfte des griechisch-orientalischen Heidentums.

An dem Werke von H. E. De Jong (Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung 1909. 362 S.) ist die Phantasie stärker beteiligt als die Wissenschaft. Der Verfasser versucht gewisse Einzelheiten bei den alten „Weihen“ durch moderne okkultistische Experimente zu erklären.

¹⁾ Ueber den bei Smith vorausgesetzten Gnostizismus siehe S. 480. Auch Robertson erbringt keinen Nachweis für die Annahme eines vorchristlichen Gnostizismus.

²⁾ Der einzig ernsthafte Versuch, Christentum und Essenismus miteinander zusammenzubringen, ist von Moritz Friedländer unternommen worden. Siehe S. 354—356.

Die Stellung, die er in der Geschichte der Taufe einnimmt, ist noch ungeklärt¹⁾.

Es muß also bis auf weiteres dabei bleiben, daß diejenigen, die die Existenz eines allgemeinen vorchristlich-synkretistischen Gnostizismus annehmen, Belege und Beweise zu erbringen haben. Weil sie dieser Verpflichtung bislang noch nicht nachgekommen sind, haben alle Hypothesen, die aus Nazoräern oder Nazaräern vorchristliche Gnostiker machen sollen, nicht die Bedeutung, die sie beanspruchen. Von der zweifelhaften Philologie, mit der sie sich umgeben, sei nicht weiter die Rede. Sie ist in den theologischen Entgegnungen hinreichend beleuchtet²⁾.

Zugestehen ist, daß ein galiläischer Ort Nazareth weder im Alten Testament noch in der zeitgenössischen Literatur namhaft gemacht wird³⁾. Daß ein solcher nicht existiert habe, wird aus diesem Befund nur derjenige zu schließen wagen, der annimmt, daß es in Galiläa nur diejenigen Ortschaften gab, die im Alten Testament und in der zeitgenössischen Literatur erwähnt sind.

Ob die Bezeichnung „Nazoräer“ (ναζωραῖος) aus Nazarener (ναζαρηνός) hervorgegangen sein kann und ob die Ortszugehörigkeit zu Nazareth (Ναζαρέθ) nicht eher durch das Wort Nazarethaner oder ein ähnliches hätte ausgedrückt werden müssen, ist durch Beibringung von Analogien zu einer derartigen Verkürzung des Ortsnamens bei der Bildung des Adjektivums zu entscheiden. Eine ausgiebige Behandlung der Frage wäre in den Gegenschriften erwünscht gewesen.

Ferner ist zugestehen, daß Epiphanius (Haer. 18 u. 19; 29) von vorchristlichen Nazaräern redet⁴⁾. Vermutlich handelt es sich

¹⁾ Daß die Naassener vorchristlichen Ursprungs seien, ist nicht zu erweisen. Der Naassenerhymnus, auf den Smith sich bezieht (siehe S. 474), trägt den Grundgedanken der großen, spekulativen, christlichen Gnosis vor. Es dürfte schwer fallen, ein Analogon dazu aus dem vorchristlichen Synkretismus namhaft zu machen.

²⁾ Ueber die Nazaräer-Hypothesen von Robertson und Smith siehe S. 465 und 475. Dazu: Johannes Weiß, „Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?“ 1910. S. 20–22, und Heinrich Weinel, „Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt?“ 1910. S. 96–102.

Mit Robertson berührt sich L. Salvatorelli („Il significato di Nazareno“. Rom 1911. 39 S.); auch er bringt das Urchristentum mit dem Naziräertum zusammen.

³⁾ Auch der Talmud erwähnt kein Nazareth; unter den dreiundsechzig galiläischen Städten, die Josephus anführt, ist es ebenfalls nicht genannt. Erst Julius Africanus, Eusebius, Hieronymus und Epiphanius führen es an.

Was aus den erhaltenen Nachrichten zum Erweis der Existenz Nazareths beigebracht werden kann, stellt M. Brückner in dem Artikel „Nazareth als Heimat Jesu“ (Palästinajahrbuch 1911. S. 74–84) zusammen.

⁴⁾ Siehe S. 475 und 476. Ueber „Nazoräer und Nazaräer bei Epiphanius“

um ein Mißverständnis seinerseits; der Bischof des vierten Jahrhunderts kann für die Verhältnisse an der Wende der Zeitrechnung als Autorität kaum in Betracht kommen. Andererseits aber muß die formale Berechtigung jeder auf diese Notiz sich berufenden Hypothese zugegeben werden. Nur sagt Epiphanius mit keinem Wort, daß die Sekte einen vorchristlichen Jesus verehrte.

Smiths Bewertung der vorchristlichen Nazaräer gab Friedländer ¹⁾ Anlaß, seine Hypothese der Entstehung des Christentums aus dem Essenismus und dem von ihm inspirierten am-haarez weiter auszubauen. Er läßt die Sekte, die nach Epiphanius im Ostjordanland ansässig ist, mit dem Orden am Toten Meer verwandt sein und einen vorchristlichen jüdischen Gnostizismus repräsentieren, obwohl er bemerkt, daß sie, den erhaltenen Notizen zufolge, die leibliche Auferstehung nicht verwerfe. Ueberdies vermutet er, daß sie zur griechischen Diaspora in Beziehung stand und die messianischen Hoffnungen eifrigst pflegte. In diesem Sinne, meint er, trieben die vorchristlichen Nazaräer Christuskultus.

Unter ihnen trat Jesus auf. Er gehört aber nicht zu ihnen, weil er das Gesetz anerkannte. Trotzdem wurde er als einer der ihrigen gehalten und deshalb der Nazoräer oder der Nazarener genannt. Nach seinem Tode erkannte ihn die Sekte als Messias an, „sodass aus dem früher schemenhaften Christuskultus ein lebenswarmer Jesus-Christuskultus“ wurde. Die gnostizierenden Elemente, die im Paulinismus nach Geltung strebten, wurden ausgeschlossen und es entstand das jüdisch-kirchliche Christentum, das dann später, als die Entwicklung zur katholischen Kirche sich durchgesetzt hatte, als Sekte der christlichen Nazaräer weiter lebte ²⁾.

Weiterhin führen die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu Simon Magus (Akt 8^{9—11} und 18—24) und die Jünger, die nur die Johanna-Taufe kennen (Akt 18^{24—28} und 19^{1—7}) als Zeugen für die An-
 siehe Paul Schwen (Pfarrer in Freiburg i. Sachsen). Protestantische Monatshefte. Leipzig 1910. XIV S. 208—213). Von demselben „Nazareth und die Nazaräer“. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1912. S. 31—55. Ferner: W. Bouffet, „Noch einmal „der vorchristliche Jesus“ (Theologische Rundschau 1911. S. 373—385) und Alfred Schmidke, „Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien“. Leipzig 1911. 302 S.

¹⁾ Moriz Friedländer, „Synagoge und Kirche in ihren Anfängen“. Berlin 1908. 247 S. Ueber die Nazaräer und ihre Rolle bei der Entstehung des Christentums S. 79—184. — Die frühere Hypothese Friedländers ist auf S. 354 bis 356 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung besprochen. Ob die neue Formulierung eine glückliche Korrektur bedeutet, bleibe dahingestellt.

²⁾ Zur Geschichte des Judenchristentums siehe die Studie von G. Hoenicke, „Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert.“ Berlin 1908. 419 S.

nahme einer vorchristlichen Gnosis und eines vorchristlichen Jesuskultes an.

Von der Lehre des Samaritaners wissen wir nichts genaues. Er erscheint eher als Wundertäter denn als Gnostiker. Erst die spätere Kirche hat ihn zum Anfänger der Ketzerei gemacht.

Das Auftreten von Jüngern, die nur die Taufe des Johannes kennen, ist von jeher als auffällig empfunden worden, weil in der ersten Gemeinde die Johannestaufe durch das Auftreten der ekstatischen Phänomene, die als Erweis der Gegenwart des Geistes galten, von selbst zur christlichen Wasser = Geistestaufe wurde. Als Vertreter eines vorchristlichen Jesuskultes können die in diesen Notizen erwähnten Persönlichkeiten aber in keinem Falle angeführt werden, da sie sich von vornherein zum historischen Jesus bekennen. Nur über die Taufe empfangen sie Belehrung.

Ein synkretistischer Gnostizismus, aus dem das Christentum hätte entstehen können, ist also nicht nachzuweisen. Es will nicht einmal gelingen, die allgemeinsten Gedanken eines solchen aufzuzeigen.

Zum Erweise einer außerjüdischen Erwartung vom Reich Gottes werden die mannigfachsten Angaben angeführt. Auf Inschriften werden babylonische und persische Könige als von den Göttern berufene Bringer einer Vollendungszeit gepriesen. Ägyptische Papyri reden von Perioden der höchsten Not, die durch einen kommenden Herrscher zu Ende gebracht werden soll. Gegen die Wende der Zeitrechnung lebt der Gedanke des kommenden goldenen Zeitalters auf Grund der Regierung Cäsars im Abendland wieder auf. Virgil verkündet in der vierten Ekloge, daß sein Herrscher anno vierzig v. Chr. geboren werden wird und läßt später in der Aeneis (VI 791 ff.) Anchises das Augusteische Zeitalter weissagen. Ovid besingt den Augustus als einen Gott (Od. I 2, 41 ff.; III 5, 1 ff.). Das Volk feierte ihn als Sohn des Apollo. In den Inschriften von Priene und Halikarnass wird er als Heiland (σωτήρ) gepriesen und er selber bezeichnet sich auf Münzen als *salus generis humani*¹⁾.

Mit der spätjüdischen und vorchristlichen Erwartung des Reiches Gottes haben diese Ideen aber nichts zu tun. Es fehlt ihnen die Beziehung auf eine übernatürliche Neuschaffung der Welt, auf das Gericht und auf die Vernichtung des Bösen. Sie bleiben bei aller reli-

¹⁾ Das vollständige Material findet sich in dem Werke von Julius Boehmer (geb. 1866; Pfarrer in Fürstenfelde), „Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes“. Leipzig 1909. 215 S. — Siehe auch Hans Lietzmann, „Der Weltheiland“ (Vortrag). Bonn 1909. 59 S. Schon Dupuis hatte auf die vierte Ekloge Virgils verwiesen.

giößen und dichterischen Idealisierung im Rahmen des natürlichen und politischen Geschehens¹⁾).

Außerdem ist zu bemerken, daß sie in den synkretistischen Mysterienreligionen überhaupt nicht erwähnt werden. Es heißt also mit Worten Mißbrauch treiben, wenn man von einer hellenistischen „eschatologischen Erwartung“ redet.

Auch von dem Glauben an einen zum Heile der Menschheit sterbenden und auferstehenden Erlösergott wissen die Zeugnisse aus der vorchristlichen Zeit nichts zu berichten. Das babylonische Material²⁾ gibt von leidenden und nachher wieder verherrlichten Königen und von verschwindenden und wieder erscheinenden Licht- und Vegetationsgottheiten (Sin, Schamasch und Ishtar; Tammuz) Kunde. Von einem Tode oder einer Selbstaufopferung derselben ist, wie Zimmern ausdrücklich bemerkt, nirgends die Rede. Auch wird ihr Schicksal nirgends kultisch dargestellt; noch viel weniger wird die Erlösung aus ihm abgeleitet.

Mithras ist kein sterbender und auferstehender Gott.

In den Mysterienreligionen handelt es sich um Kulte, in denen die Vernichtung und Wiederbelebung der Vegetationsgottheiten — Attis, Adonis, Dionysos und Osiris — dargestellt wird. Aber niemals wird behauptet, daß dieselben zur Erlösung der Menschen gestorben und auferstanden sind. Ueberdies sind ihre Schicksale in so mannigfachen Varianten überliefert, daß es schon eine Ungenauigkeit ist, wenn man allgemein von Tod und Auferstehung der Vegetationsgötter redet. Nirgends wird z. B. eine Auferstehung des Attis berichtet. Von einem durch Zeus gesandten Eber oder durch die eifer-

¹⁾ Interessant ist auch, daß in diesen Angaben das erwartete Zeitalter immer als Erneuerung des glückseligen Urzustandes der Welt angesehen wird; in den spätjüdischen und urchristlichen Aussagen ist davon nie die Rede.

²⁾ Einen Ueberblick gibt Heinrich Zimmerns „Zum Streit um die Christusmythe“. Berlin 1910. 66 S. — Siehe auch Alfred Jeremias, „Hat Jesus Christus gelebt?“ Leipzig 1911. 64 S.

Alfred Jeremias (Privatdozent der Theologie zu Leipzig) hatte schon 1905 — in seiner Studie „Babylonisches im Neuen Testament“, Leipzig. 132 S. — auf die mannigfachsten Analogien zwischen der babylonischen und der neutestamentlichen Anschauungswelt hingewiesen. Er stellt aber seine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise in den Dienst der supranaturalistischen Ueberzeugung, daß alle vorchristlichen orientalischen Ideen in der geschichtlichen Erscheinung Jesu, zugleich mit den israelitischen Weissagungen, erfüllt worden sind. „So entspricht“, führt er aus, „dem Universalismus der durch Christus verwirklichten Erlösung ein Universalismus der vorchristlichen Erlösererwartung“. Durch diese apologetische Zurechtlegung der Dinge salviert, tut er im Entdecken von Analogien und Beziehungen es dem kühnsten Religionsgeschichtler gleich.

flüchtige Kybele getötet, wird er in eine immergrüne Fichte verwandelt¹⁾.

Die alljährlichen diesen Götterschicksalen gewidmeten Feiern galten ursprünglich nur dem Sterben und Wiedererwachen der Natur. Später wurden sie in den Dienst der griechischen Erlösungsidee gestellt. Aber die Verbindung blieb eine äußerliche. Die Mythen wurden nicht nach der neuen Bedeutung der Kulte umgebildet und vertieft. Die Mysterien vermittelten Erlösung; aber die betreffenden Götter blieben, was sie gewesen waren. Hier zeigt sich eben die Schwäche und Oberflächlichkeit dieser Renaissance.

Uebrigens ist zu beachten, daß wir über die Umbildung der Kulte der Vegetationsgötter zu Mysterienreligionen nur schlecht unterrichtet sind. Insbesondere wissen wir nicht, wie weit sie schon vor der christlichen Ära gediehen war. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß sie erst im ersten Jahrhundert n. Chr. vor sich ging. Es ist also nicht einmal wahrscheinlich, daß die Mysterienreligionen, so wie sie von den

¹⁾ Siehe Hugo Hepding, „Attis, seine Mythen und sein Kult“. 1903. 224 S. Auch die Auferstehungsfeier für eine Erweckung des Adonis ist zweifelhaft. Sie wird erst durch Origenes bezeugt.

Martin Brückner („Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum“. Tübingen 1908. 48 S.) behauptet, daß „in den orientalischen Religionen der Glaube an den Tod und die Auferstehung eines Erlösergottes, der dem höchsten Gott (zuweilen als dessen Sohn) untergeordnet war, im Mittelpunkt der Verehrung und des Kultus“ stand. Den Beweis erbringt er nicht.

Befonnener urteilt Otto Pfeiderer in seinem Vortrag „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung“. Berlin 1903. 116 S.

Für die Herleitung der Auferstehung Jesu aus den griechisch-orientalischen Vorstellungen wird darauf hingewiesen, daß das Passahfest, an dem die Evangelien ihn sterben lassen, in die Zeit des Frühlingsanfangs fällt und daß, nach manchen Berichten, die Trauerfeierlichkeiten für Attis drei Tage zu dauern pflegten.

Hierzu ist zu bemerken, daß das orientalische Frühlingsfest am Tag der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche begangen wurde, während Jesus erst am darauf folgenden Vollmond starb. Ferner muß darauf hingewiesen werden, daß ein allgemeiner Glaube an eine dreitägige Todesruhe der Vegetationsgötter nicht bezeugt ist.

Uebrigens ist es noch fraglich, ob die Feiern für die verschiedenen Vegetationsgötter auch wirklich alle im Frühjahr stattgefunden haben. Es scheint, daß die Hauptfeste des Adonis in den Hochsommer fielen. Siehe die eingehende Studie von W. W. Baudissin, „Adonis und Osmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und Heilgötter“ (Leipzig 1911. 573 S.). Osmun war ein phönizischer, mit Melfart verwandter Gott.

Aus dem von Baudissin beigebrachten Material wird zugleich ersichtlich, wie weit die von ihm erwähnten Kulte von der Vorstellung eines sterbenden und auferstehenden Erlösergottes entfernt waren.

Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu als eiserner Bestand des vorchristlichen Gnostizismus vorausgesetzt werden, vor der Wende der Zeitrechnung auch wirklich existiert haben.

Sehr wichtig ist, daß — soweit unsere Dokumente reichen — die jüdische Idee des Messias nirgends in den Synkretismus einbezogen wird. Ebenso wenig ist dies mit der Vorstellung vom Menschensohn der Fall.

Daß der jüdische Hellenismus aus dem Messias keinen Gegenstand mysteriöser und griechisch gerichteter Spekulation machte, ist aus Philo zu ersehen. Von einem „Christuskult“ der Diaspora ist uns nichts berichtet.

Auf einen interessanten Fehler sei noch nebenbei aufmerksam gemacht. Diejenigen, die die Vorstellungen von Tod und Auferstehung Jesu aus den Mysterienfeiern ableiten, pflegen die Schilderungen heranzuziehen, nach welchen die Klage um den toten Gott plötzlich in den ausgelassensten und sich allen mitteilenden Jubel über seine Auferstehung umschlägt. Sie vergessen, daß die Parallele nicht stimmt. Von Frohlocken war bei der „Auferstehung“ Jesu nicht die Rede. Es ereignete sich das Unbegreifliche und aus keinem Mysterienspiel zu Belegende, daß die Jünger die Kunde zunächst für sich behielten und sie erst nach Wochen in die Öffentlichkeit brachten.

Für einen Augenblick sei angenommen, daß die bisherige Kritik nicht zu Recht bestehe und mit der Möglichkeit eines vorchristlichen, synkretistischen Gnostizismus gerechnet werden dürfe. Das Unternehmen der Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu bleibt trotzdem undurchführbar.

Zunächst wäre zu erwägen, ob das Urchristentum sich aus dem angenommenen Gnostizismus einfacher ableiten läßt als aus dem Spätjudentum. Eine dahingehende Ueberlegung wird in keinem der in Betracht kommenden Werke angestellt. Es ist, als ob das Spätjudentum für die Religionsgeschichte nicht existierte.

Ueber Eschatologie und Apokalyptik reden Drews und seine Autoritäten entweder überhaupt nicht, oder, wenn sie es tun, in einer Art, als hätten sie niemals in einschlägige Werke Einblick genommen. So lassen sie z. B. die messianische Erwartung ganz national und politisch gehalten sein, wie sie ja auch annehmen, daß eine Reihe von Messiasen schon vor Jesus aufgetreten sei. Drews löst die Apokalyptik von der messianischen Erwartung los und will sie als eine Erscheinung des synkretistischen Gnostizismus, speziell des Mandäismus auffassen! Er meint, daß sie als „Mysterium“ behandelt worden sei und daß diejenigen, die sich zu diesen Vorstellungen bekannten, sie „aus

Furcht vor Konflikten mit der überlieferten Religion" vor der Öffentlichkeit geheim gehalten hätten ¹⁾!

Wenn die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu die Möglichkeit einer Herleitung des Urchristentums aus dem Spätjudentum überhaupt nicht gelten lassen, so ist es nicht, weil sie dahin kamen sie aufgeben zu müssen, sondern weil sie sie überhaupt nie ernstlich in Betracht gezogen haben.

Angenommen sie hätten es getan und wären zur Ueberzeugung gekommen, daß das Urchristentum nähere Beziehungen zu dem vorchristlichen Gnostizismus aufweist als zum Spätjudentum. Wie stellen sie sich das Hervorgehen der einen Bewegung aus der andern vor?

Die Vertreter der Religionsgeschichte geben zu, daß die ethischen Gedanken im vorchristlichen Gnostizismus nicht besonders stark entwickelt sind und hinter den kultischen Interessen zurücktreten. Das Christentum ist aber eine ausgesprochen ethische Religion. Die Gestalt, in der es sich symbolisiert, erweist sich als ein jüdischer Moralist. Wie erklärt sich diese totale Differenz?

Der vorchristliche Gnostizismus war synkretistisch. Damit ist gesagt, daß er alle Kulte und alle Gottheiten anerkannte und sich auf polytheistischer Grundlage erbaute. Wie ist es dann denkbar, daß das

¹⁾ Wie wenig das Spätjudentum manchen Kreisen der religionsgeschichtlichen Forschung bekannt ist, läßt Hermann Schneider (Professor der Philosophie zu Leipzig) in seinem Buche „Kultur und Denken der Babylonier und Juden“. (Entwicklungsgeschichte der Menschheit B. II. Leipzig 1910. 665 S.) erkennen. Er handelt die Apokalyptik von Daniel bis Baruch in sechs Zeilen ab! Sein Schlupfgericht lautet: „Den wissenschaftlichen Charakter dieser Uebungen, denen jede enthusiastische Regung fremd ist, kennzeichnen die bildliche Ausdrucksweise und die Zahlenspekulation“. Er glaubt zu erkennen, daß in der Apokalyptik „die klar bezeichneten Messiasgestalten“ zu „wiederkehrenden Helden der Vergangenheit“ werden. — Ueber die jüdische Religion überhaupt handeln die Seiten 265—461.

In der Vorrede erklärt der Verfasser es für unmöglich, daß jemand „Theologe von Ueberzeugung und moderner, voraussetzungsloser Historiker“ sein könne. Das „Gehirn dessen, der zum Theologen geboren ist, ist vollkommen unfähig, moderne kritische und voraussetzungslose wissenschaftliche Arbeit im eigentlichen Sinne zu leisten“. In Sachen der Gründlichkeit wäre es vielleicht nicht vom Uebel gewesen, wenn Schneider bei dem Theologen Eduard Reuß (1804—1891) etwas in die Lehre gegangen wäre. Er erwähnt nicht einmal, daß die Auffassung von der Entwicklung des Judentums, die er in geistreicher Verwässerung vorträgt, auf ihn zurückgeht.

Wer die Dinge ohne Voreingenommenheit betrachtet, wird feststellen können, daß die „Theologen“ im allgemeinen sich mit den Resultaten der Religionsgeschichte, mehr vertraut gemacht haben, als die Vertreter der letzteren mit denen der kritischen Geschichtsuntersuchung.

Christentum, die Bewegung, in der er kulminiert, mit allen polytheistischen synkretistischen Vorstellungen ausgeräumt hat und monotheistisch-jüdisch orientiert ist?

Weiter. Der vorchristliche Gnostizismus, wie er sich hauptsächlich in den Mysterienreligionen darstellt, lebte von Symbolen und Mythen und befand sich wohl dabei. Warum kam dann die Bewegung, die zum Christentum führte, auf den Gedanken, die Symbole und Mythen sich zu Geschichte verdichten zu lassen? Welche Interessen leiteten sie? Warum schlägt sie so ganz neue Wege ein?

Und wie kommt sie gar noch dazu, das Auftreten der betreffenden Persönlichkeit, statt es in unkontrollierbare Vergangenheit zurückzudatieren, in die eigene Gegenwart zu verlegen?

Wenn der vorchristliche Gnostizismus aus Instinkt oder Bewußtsein Symbole und Mythen zu Geschichte umbildete, wie konnte er darauf verfallen, eine Gestalt zu schaffen, die weder an sich noch in ihrem Wirken irgend eine Beziehung zu dem Wesen und den Ideen der synkretistischen Gnosis aufweist? Der sterbende und auferstehende Erlösergott, der aus den mannigfachen Natur- und Mysterienkulten geboren sein soll, wird zu einem jüdischen Rabbi, der einige Zeit in einer kleinen Landschaft umherzieht, mit den Schriftgelehrten über Sabbath, Gesetz und alle möglichen jüdischen Fragen diskutiert und sich mit Nichtjuden prinzipiell nicht einläßt.

Zum mindesten durfte man erwarten, daß er die Erlösungslehre des vorchristlichen Gnostizismus vorträge und sich über die Mysterien ausspräche. Er tut es mit keinem Worte.

Ferner wäre angebracht, daß er die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung klarlegte. Statt dessen wird berichtet, daß er nicht einmal den Jüngern, die immer um ihn waren, Aufschluß gab. Wie kam die synkretistisch-gnostische Bewegung dazu, eine Persönlichkeit zu schaffen, die allen ihren Gedanken und Vorstellungen so fremd gegenübersteht, in den inneren Auseinandersetzungen einer Religion, die fernab von Gnostizismus und Synkretismus steht, aufgeht und also den im Prinzip an sie zu stellenden Anforderungen in keiner Weise genügt?

Den Ablauf des Prozesses, in dem sich diese in jeder Hinsicht unbegreifliche Historisierung vollzogen haben soll, vermögen die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu nicht begreiflich zu machen. Robertson nimmt die merkwürdigsten und unmöglichsten Deutungen von Mysterienspielen und bildlichen Abbildungen aus der mythischen Geschichte dafür in Anspruch. Smith behauptet, daß symbolische Erzählungen mißverständlich als wirkliche Geschichte aufgefaßt worden seien. Drews spricht sich zur Frage überhaupt nicht aus.

Diejenigen, die Jesum als eine Schöpfung der synkretistischen Gnosis ansehen wollen, haben es also unterlassen, die elementarsten Erwägungen über die von ihrer Hypothese zu erfüllenden Voraussetzungen anzustellen.

Uebrigens machen sich schon in den allgemeinsten Fassungen ihrer Lösungen die Verschiedenheiten bemerkbar, durch die sie in Widerspruch zueinander treten und sich gegenseitig widerlegen. Ihre Gegner haben vor ihnen also nicht nur den Vorteil voraus, daß an ihre Kombinations- und Erfindungsgabe geringere Anforderungen gestellt werden, sondern dürfen sich auch darauf berufen, daß sie in den hauptsächlichsten Annahmen miteinander übereinstimmen.

Das dogmengeschichtliche Problem hat es zunächst mit dem Verhältnis des wirklichen Christentums zum wirklichen Gnostizismus zu tun.

Ist das erstere seinem Ursprung nach wirklich synkretistisch-gnostisch, so muß es in den Grundanschauungen mit dem historischen Gnostizismus übereinstimmen. Das trifft aber nicht zu. Die Scheidung zwischen Materie und Geist, die der letztere vorausgesetzt, wird vom Christentum nicht anerkannt, sondern mit Leidenschaft verworfen und bekämpft. Mit dem Judentum teilt es die reale Anschauung vom Sein und erwartet nicht eine Rückkehr des Geistes in seinen Ursprung oder geistige Unsterblichkeit, sondern Auferstehung des Leibes. Wo letztere vorausgesetzt wird, darf kein Gnostizismus und kein synkretistischer Hellenismus angenommen werden. Es sei daran erinnert, daß auch alle Versuche, das Urchristentum mit dem Essenismus zusammenzubringen, mit Notwendigkeit an der Tatsache scheitern, daß dieser die leibliche Auferstehung verwirft¹⁾.

Mit welcher Zähigkeit das Christentum an seiner Anschauung über die Zukunft des Menschen festhielt, ergibt sich daraus, daß es sie auch bei der im zweiten Jahrhundert einsetzenden Hellenisierung nicht preisgab, sondern sie trotz aller entstehenden logischen Schwierigkeiten in die neue Vorstellungswelt übernahm. „Das ganze verlorene Schaf, nicht nur seine Seele hat der Hirte im Gleichnis des Herrn errettet!“ ruft Tertullian den Gegnern zu.

Wer also das Christentum aus dem Gnostizismus entstehen läßt, muß sich zugleich anheischig machen, zu erklären, wieso es plötzlich — ohne daß wir etwas von inneren Kämpfen, die zu einer entsprechenden Umwälzung geführt haben, erfahren — sich mit dem Gnostizismus überwirft und dessen Grundvoraussetzung angreift.

¹⁾ S. S. 355.

Drews hat ein gewisses Gefühl für die Schwierigkeit. Nachdem er gegen Ende der Christusmythe zum so und so vielen Male konstatiert hat, daß das Christentum aus dem Gnostizismus (Mandäismus!) hervorgegangen sei, fährt er fort: „Um so größer war die Gefahr, die der jungen Kirche von dieser Seite her zu erwachsen drohte.“ Woher die Entzweiung kam, vermag er aber nicht zu erklären.

Er meint, sie rühre davon her, daß das Christentum zum Unterschied von der allgemeinen Gnosis die Menschheit und Geschichtlichkeit der Erlöserpersönlichkeit immer entschiedener betonte. Das ist aber gar nicht die Ursache des Konflikts. Es handelt sich um einen Gegensatz in den allgemeinsten Voraussetzungen der Weltanschauung und der Erlösung. Eine ihrem Ursprung nach als gnostisch ausgegebene Religion erweist sich plötzlich als total ungnostisch, sowie sie mit einer wirklich gnostischen Bewegung in Parallele tritt.

Sollten die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu dieses Problem einmal in seiner ganzen Tragweite erfassen, so werden sie wahrscheinlich zur Auskunft greifen, daß der Gnostizismus des entstehenden Christentums in immer steigendem Maße mit jüdischen Gedanken durchsetzt wurde, bis er zuletzt dahin kam, seine eigenen Voraussetzungen aufzugeben und die große Bewegung, aus der er hervorgegangen war, zu bekämpfen.

Darauf wird aber zu erwidern sein, daß wir von einer derartigen Infiltration nichts wissen und daß ihre Annahme auch nicht wahrscheinlich ist, weil das Spätjudentum keine Beziehungen zu dem griechisch-orientalischen Synkretismus der Wende der Zeitrechnung einging. Und wozu einen unbeweisbaren gnostischen Ursprung annehmen, da doch das Christentum in dem Augenblick, wo es uns erkennbar wird, durch und durch spätjüdischen und dabei seinem Wesen nach anti-gnostischen Charakter aufweist und sich bei der ersten Gelegenheit dementsprechend betätigt?

Ferner ist zu bedenken, daß das Christentum, wenn es dem Synkretismus entstammte, seiner Art nach griechisch war. Wie ist aber dann erklärlich, daß es von Beginn des zweiten Jahrhunderts an „hellenisiert“ wurde? Warum wird erst dann, und unter heftigem Widerspruch vieler Kreise, die Idee des Logos mit der Vorstellung vom Erlöser in Verbindung gesetzt? Wie ist das Unternehmen Justins und des vierten Evangelisten zu erklären, wenn sie es mit einem bereits durch und durch griechischen Glauben zu tun haben?

Der vorchristliche Gnostizismus ist ein tückischer Wucherer. Denen, die ihn um Material zur Erklärung der Entstehung des Urchristentums angehen, streckt er bereitwilligst alles Gewünschte vor. Aber so-

bald sie sich mit der kontrollierbaren Geschichte einlassen, fordert er alsbald alles mit Zinsen und Zinseszinsen zurück, da seine Wechsel vom historischen Christentum und vom wirklichen Gnostizismus nicht honoriert werden.

Die wichtigste Frage des dogmengeschichtlichen Problems betrifft den Paulinismus. Sie ist, wie auch Martin Dibelius (*Theologische Literaturzeitung* 1911. S. 135—140) bemerkt, in der Diskussion viel zu kurz gekommen.

Es darf nicht bestritten werden, daß in den Briefen des Heidenapostels eine Reihe merkwürdiger Tatsachen vorliegen, die von den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu zunächst zu ihren Gunsten vorgebracht werden können¹⁾. Paulus erwähnt den historischen Jesus. Aber von den Daten seiner Existenz führt er nur an, daß er aus dem Geschlechte Davids geboren, unter dem Gesetz lebte, ein letztes Mahl mit den Jüngern feierte und am Kreuze starb.

Auch von der Lehre, die in den Evangelien überliefert wird, macht er so gut wie keinen Gebrauch. Besäßen wir nur sein Zeugnis, so wüßten wir nicht, daß der Herr eine Bergpredigt gehalten und in Gleichnissen gelehrt hat. In dem Kampf um die Freiheit vom Gesetz könnte Paulus sich auf den oder jenen freisinnig klingenden Ausspruch Jesu berufen. Er tut es aber nicht. Auch wo es ganz nahe gelegen hätte, ein Wort des Meisters zur autoritativen Befräftigung einer geäußerten Ansicht anzuführen, sieht er davon ab.

Die Bestreiter der Existenz Jesu wollen aus diesem Befunde schließen, daß Paulus die in den Evangelien gezeichnete Persönlichkeit nicht voraussetzt. Sie sind geneigt zu übersehen, daß der Heidenapostel die Tatsache, daß ein Jesus gelebt habe, zwar annimmt, aber auf dem Standpunkt steht, daß er seiner irdischen Erscheinung und seinen Aussprüchen nach keine Autorität für ein Geschlecht sein könne, das in der Zeit nach seiner Auferstehung lebt und die Offenbarungen des Geistes empfängt. Freilich kann die Theologie nicht begreiflich machen, wie er dazu kommt, diesen merkwürdigen Standpunkt einzunehmen und die Autorität des verklärten Jesus-Christus einseitig, mit Ausschaltung der dem historischen zukommenden, zu betonen.

Es erweckt kein günstiges Vorurteil, daß Drews, Steudel und

¹⁾ Aus der neueren Literatur über das Problem „Jesus und Paulus“: Adolf Jülicher, „Paulus und Jesus“. 1907. 72 S.; Arnold Meyer, „Wer hat das Christentum gegründet, Jesus oder Paulus?“ 1907. 104 S.; Johannes Weiß, „Paulus und Jesus“. 1909. 72 S.

Ueber die paulinischen Probleme im allgemeinen siehe: Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*. Tübingen 1911. 197 S.

andere den Tatbestand noch weiter zu ihren Gunsten korrigieren wollen, indem sie die wenigen Stellen, in denen Paulus vom historischen Jesus redet, als Interpolationen tilgen¹⁾. Sie können zwar viele Theologen namhaft machen, die den Text der Briefe ebenfalls nach ihrem Ermessen „emendieren“²⁾. Ihr Fehler wird durch die Berufung auf die Gegner jedoch nicht entschuldbarer. Hätten sie die Versuche der vorgeblichen Reinigung des Textes der Briefe kritisch in Augenschein genommen, so hätten sie entdecken können, daß ein zuverlässiges Kriterium zur Unterscheidung von echt und unecht nicht zu finden ist und alle Korrekturen im Grunde auf subjektive Willkür zurückgehen.

Uebrigens hat das mehr als gewagte Verfahren nicht einmal den gewünschten Erfolg. Es soll beweisen, daß der paulinische Jesus „eine rein göttliche Persönlichkeit, ein himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut, ein völlig individualitätsloser übermenschlicher Schemen“ (Drewns) war. Aber die Erlösungslehre des Apostels setzt überall voraus, daß ein Wesen mit einem wirklichen Fleischesleib am Kreuze gestorben ist.

Die Frage, ob Paulus einen historischen Jesus bezeugt oder nicht, ist im Grunde aber nebensächlicher Art. Zum wirklichen Beweisen reichen seine Aussagen weder nach der einen noch nach der andern Seite hin aus. Im Behaupten wie im Verschweigen ist er gleich rätselhaft. Dann ist es aber auch nicht richtig, wenn von theologischer Seite immer wieder behauptet wird, daß wir in den Briefen des Paulus „auf festen Boden gelangen“³⁾. Das Problem „Jesus und Paulus“ ist noch nicht geklärt.

In letzter Linie geht es auf die Tatsache zurück, daß das Urchristentum die Lehre Jesu nicht so in Religion umgesetzt hat, wie wir es erwarten würden. So kommt es, daß die Autorität des historischen Jesus vor der des Verklärten verblaßt. Dieser merkwürdige

¹⁾ Es handelt sich hauptsächlich um folgende Stellen: 1 Cor 11 23 ff. (Bericht von dem letzten Mahle Jesu); 1 Cor 15 5—11 (Die Erscheinungen des Auferstandenen); 1 Cor 7 10 (Der Herr verbot die Ehescheidung); 1 Cor 9 14 (Der Herr gebot, daß die Verkündiger des Evangeliums von ihrem Verufe leben sollten). Die „Brüder des Herrn“ (1 Cor 9 5; Gal 1 19) sind nach Drewns keine leiblichen Anverwandten; es soll sich um „Sektenbrüder“ handeln.

²⁾ „Kein Theologe“, bemerkt A. Drewns im zweiten Teil der Christusmythe, „zweifelt daran, daß die paulinischen Briefe vielfach interpoliert sind.“ Er übersieht, daß es nicht wenige gibt, die diese Ansicht nicht teilen.

³⁾ So Adolf Jülicher („Hat Jesus gelebt?“ Marburg 1910. 37 S.) und andere. Auch H. J. Holmanns Aufsatz „Paulus als Zeuge wider die Christusmythe von A. Drewns“ (Christliche Welt XXIV S. 151—161) vermag nicht zu befriedigen.

Prozeß setzt voraus, daß das, was dem Urchristentum und Jesus gemeinsam angehört, von der Lehrautorität des letzteren unabhängig ist und von sich aus feststeht. Diese Größe ist die eschatologische Erwartung.

Paulus braucht die Autorität des predigenden Jesus nicht, weil ihm der Grundgedanke der Religion, der Glaube an die kommenden Ereignisse, an sich gegeben ist. Er schreitet dazu fort, sie außer Kraft zu setzen, weil die Besonderheit seines Glaubens aus der Tatsache resultiert, daß unterdes die Ereignisse des Todes und der Auferstehung Jesu eingetreten sind, über deren Tragweite nur der Geist des Verklärten Aufschluß geben kann. Im Grunde zieht er also nur die Konsequenz daraus, daß Jesus keine ausgeführte Lehre über den Sinn seines erwarteten Todes hinterlassen hat.

Von entscheidender Bedeutung ist aber die Auffassung von der Lehre des Paulus. Smith und Drews und ihre näheren und ferneren Anhänger behaupten, daß sie synkretistisch-gnostisch sei. Es handelt sich um das älteste Dokument des christlichen Glaubens. Ist die Ansicht der Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu in diesem Punkte zu erweisen, so haben sie etwas sehr Beachtenswertes zugunsten ihrer Theorie vorgebracht.

Drews und die Seinen können sich darauf berufen, daß die meisten wissenschaftlichen Theologen seit F. Chr. Baur — genannt seien Pfleiderer, Holsten, Heinrici, Schmiedel, Lipsius, Harnack — in größerem oder geringerem Umfang griechische und gnostifizierende Anschauungen bei Paulus entdeckt haben. H. J. Holzmann stimmt ihnen zu¹⁾. Die religionsgeschichtliche Forschung geht noch weiter. Dieterich läßt den Apostel ganz im Banne der griechisch-orientalischen Mysterienreligionen stehen, ohne freilich die Annahme in den Einzelheiten zu begründen.

Auffälligerweise haben die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu sich auf eine ausführliche Darstellung des Paulinismus nicht eingelassen. Aber auch ihre Gegner gehen auf die Frage nicht weiter ein. Sie befinden sich nämlich in einiger Verlegenheit, da sie ja selber griechische und gnostifizierende Elemente in der Lehre des Heidenapostels annehmen und also nicht in der Lage sind, einer entsprechenden extremen Ansicht mit Erfolg entgegenzutreten.

Tatsache ist, daß die moderne Theologie der „religionsgeschichtlichen“ Auffassung des Paulinismus keine eigene festgefügte und überzeugende Anschauung entgegenzustellen hatte. Sie nahm an, daß die Lehre des Heidenapostels halb urchristlich, halb hellenistisch gewesen

¹⁾ Siehe „Geschichte der paulinischen Forschung“ S. 50 ff. Ueber die Auffassung des Paulinismus in Holzmanns Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (Erste Ausgabe. 1897. B. II. S. 1—225) siehe S. 79—91.

sei, und konnte nicht begreiflich machen, wie eine derartige Auffassung des Christentums gleich in der ersten Gemeinde habe aufkommen können.

Aber die Lage der Anhänger der religionsgeschichtlichen Auffassung ist darum nicht günstiger. Der Satz, daß der Paulinismus in der Hauptsache griechische und gnostifizierende Ideen voraussetze, scheint auf den ersten Blick sehr einleuchtend. Sowie man aber an das ernsthafte Beweisen geht, treten große und unüberwindliche Hindernisse zutage. Sie werden in Richard Reizensteins Untersuchung offenbar ¹⁾. Diese unternimmt es, die Parallelen aus der Anschauungswelt der Mysterienreligionen beizubringen; dabei ergibt sich, daß sie merkwürdigerweise bei weitem nicht so zahlreich und charakteristisch sind, wie man von vornherein annehmen sollte.

Sämtliche Vertreter der religionsgeschichtlichen Auffassung, Dietrich und Reizenstein einbegriffen, nehmen an, daß es sich bei Paulus, wie in den Mysterienreligionen um die „Wiedergeburt“ handle. In Wirklichkeit gebraucht der Heidenapostel das Wort niemals. Auch die Vorstellung ist ihm fremd. Er läßt die Erlösten nicht eine Wiedergeburt, sondern eine geheimnisvoll vorweggenommene und bis auf weiteres auch nicht äußerlich offenbar werdende Auferstehung erleben. Seine Anschauungswelt ist also ihrem Grundbegriffe nach von der der Mysterienreligionen völlig verschieden.

Weiter ist zu bemerken, daß Paulus die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung oder Verwandlung voraussetzt. Wenn er sagt, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können“ (1 Cor 15⁵⁰), so meint er nicht, daß nur der Geist an der Unsterblichkeit teil hat, sondern nimmt an, daß die irdisch-fleischliche Leiblichkeit in eine übernatürliche, von aller Vergänglichkeit und Sinnlichkeit befreite übergeführt werden wird.

Der mysterienhaften Vorstellung widerspricht er ferner dadurch, daß er Tod und Auferstehung Jesu nicht direkt mit der Erlösung des Einzelnen in Verbindung bringt, sondern sie nur dadurch wirksam sein

¹⁾ Richard Reizenstein (geb. 1861; Professor der klassischen Philologie in Freiburg i. B.). „Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen“. 1910. 217 S. Vortrag (S. 1—60) mit Exkursen (S. 63—214).

Eine Darstellung und Kritik der religionsgeschichtlichen Erklärung des Paulinismus bietet die „Geschichte der paulinischen Forschung“ (S. 141—184).

Merkwürdigerweise scheinen die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu, die Reizensteins Buch erwähnen, anzunehmen, daß er den griechisch-synkretistischen Ursprung des Paulinismus erwiesen habe, während er in Wirklichkeit nur das Material zur Beurteilung vorlegt und keinen Entscheid geben will.

läßt, daß sie eine Aenderung in dem Zustande der Welt und der gesamten menschlichen Kreatürlichkeit heraufführen, die sich dann an den Gläubigen auswirkt. Auch bei Paulus haben wir es also mit der rätselhaften kosmologischen Soteriologie zu tun, die das Wesen des Urchristentums ausmacht und den Mysterienreligionen fremd ist. Der Einzelne wird erlöst, weil die Welt erlöst wird.

Diese Anschauung beherrscht das ganze System. Man war gewiß, daß sich die paulinischen „Saframente“, Taufe und Abendmahl, aus den orientalisoh-griechischen Mysterien erklären ließen. Bei näherem Zusehen erweist sich die scheinbar selbstverständliche Annahme als undurchführbar. Dabei sei ganz davon abgesehen, daß wir über kultische Wasohungen und Mahlzeiten in den Mysterienreligionen eigentlich wenig wissen.

Die paulinischen Saframente wirken nicht Wiedergeburt, sondern schon gegenwärtige „Auferstehung“. Sie setzen die kosmische Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu voraus. Ueberdies sind sie durch und durch eschatologisch bedingt. Sie existieren erst seit der Auferstehung Jesu und bestehen nur bis zum nahen Weltende. Wollte man von der Eschatologie abstrahieren, so verlören sie Sinn und Wirkung. Ueberdies ist beim Abendmahl die Beziehung auf die Parusie des Herrn noch ausdrücklich ausgesprochen.

Diese allgemeinen und schwerwiegenden Unterschiede zwischen der Erlösungslehre Pauli und der in den Mysterienreligionen vorausgesetzten werden die „religionsgeschichtliche“ Auffassung seiner Lehre immer ausschließen. Mag eine befriedigende Erklärung seines Systems möglich sein oder nicht: sicher ist, daß seine Grundelemente nicht griechischen, sondern spätjüdisoh-eschatologischen Charakter aufweisen. Der Heidenapostel ist ein „Gnostiker“ . . . aber kein „synkretistischer“, sondern ein „eschatologischer“.

Was die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu zur Erklärung des Paulinismus an eigenem Gut beigebracht haben, ist nicht geeignet, die Aussichten der religionsgeschichtlichen Auffassung günstiger zu gestalten. Im Gegenteil. Smith und Drews betrachten das dreiundfünfzigste Kapitel des Jesaja als die „eigentliche Keimzelle des Christentums“ (Drews) und nehmen demgemäß an, daß auch die paulinische Theologie aus den Gedanken über den leidenden Gottesknecht hervorge wachsen sei.

In Wirklichkeit aber führt Paulus alle möglichen Stellen aus dem Alten Testament an, zitiert aber nie auch nur ein Wort aus dem Abschnitt über den leidenden Gottesknecht!

Noch mehr. Das „Leiden“ Jesu spielt bei ihm keine Rolle. Er

redet merkwürdigerweise nur immer von der Tatsache des Todes. Die Erlösung ist für ihn darin begründet, daß die natürliche Leiblichkeit des Herrn vernichtet und durch die verklärte ersetzt wird, womit das Schicksal der „Menschent Creatürlichkeit“ überhaupt zugunsten der Erlösung entschieden ist.

Auch das „Lamm“ aus Jes 53 7 wird bei Paulus nicht erwähnt, wie er überhaupt auf jene Ausmalung des Schicksals des Gottesknechtes niemals Bezug nimmt.

Ebenso findet das Leidenspoem von Psalm 22 in der Lehre des Heidenapostels keinen Widerhall.

Ist die „religionsgeschichtliche“ Erklärung des Paulinismus an sich schon so gut wie unmöglich, so wird sie es für Smith und Drews vollends dadurch, daß ihre Hypothese sie nötigt, die Gedanken von Jes 53 in ihm zu entdecken.

Damit sind sie aber noch nicht am Ende der Verlegenheiten. Sie nehmen die Existenz des Heidenapostels als feststehend an. Auf Grund welcher Zeugnisse? Der Apostelgeschichte? Wie kommen sie aber plötzlich dazu, der urchristlichen Ueberlieferung so viel Glauben zu schenken?

Die Existenz Pauli ist nicht besser bezeugt als die Jesu und der zwölf Jünger. Müssen Petrus und die andern als mythische Figuren gelten, wie kann man annehmen, daß der Heidenapostel, der sich mit ihnen auseinandersetzt, eine historische Gestalt sei? Ist der Reichtum an Göttern, „Kultgöttern“, Halbgöttern und Meergreifen so erschöpft, daß auch das mythologische Wissen eines Drews für den armen Paulus keine Ahnen mehr aufreiben kann, nachdem er seinen Rivalen so ausgiebig damit bedacht?

Wer die Glaubwürdigkeit der christlichen Ueberlieferung bestreitet, muß konsequent sein und alle Daten, ob sie ihm bequem oder unbequem sind, als verdächtig beanstanden. Als die erste einigermaßen glaubwürdige Nachricht über das Christentum hat ihm der Brief Plinius' d. J. an Trajan aus dem Jahre 111/112 zu gelten¹⁾, gar noch wenn er den taciteischen Bericht von der neronischen Verfolgung nicht als echt anerkennen kann.

Diejenigen, die sich von Robertson, Smith und Drews — statt geistlos auf ihre „Widerlegung“ auszugehen — das kritische Gewissen schärfen ließen, dürfen also verlangen, daß ihnen nicht eher zugemutet werde, an die Existenz Pauli zu glauben, als bis sie bewiesen ist. Zurück zu Bauer, der im Verneinen konsequent blieb!

¹⁾ Plinius berichtet, daß die Christen an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenkämen, Christo als einem Gotte Hymnen sangen und sich untereinander verbänden, nicht böse, sondern gut zu handeln.

Wer etwas mit der Forschung der radikalen Holländer vertraut ist, wird die Lage der Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu nicht beneidenswert finden. Das Bejahen im Falle Pauli ist ihnen nicht leicht gemacht. Und dabei ist es mit der besseren oder schlechteren Wahrscheinlichmachung der Existenz des Heidenapostels nicht einmal getan. Die Schwierigkeiten fangen dann erst recht an. Nun gilt es ja noch zu beweisen, daß er die Briefe geschrieben hat! Die Apostelgeschichte berichtet nichts darüber. Die Bezeugung der Schreiben in der späteren Literatur ist nichts weniger denn günstig. Justin, der Hirte des Hermas und der Barnabasbrief scheinen nichts von ihnen zu wissen. Die paulinische Lehre hat auf das Dogma der zweiten und dritten Generation keinen Einfluß ausgeübt. Es scheint, als ob sie nicht vorhanden wäre!

Es ist also geradezu unbegreiflich, daß Drews und seine Gewährsmänner und Anhänger sich auch nur einen Augenblick sträuben können, ihrem Meister Bruno Bauer und den radikalen Holländern Gefolgschaft zu leisten und die Entstehung der Briefe in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu verlegen.

Wenn die Verteidiger der Existenz Jesu es ihren Gegnern als einen Rest von Vernunft anrechnen, daß sie diesen Schritt nicht getan haben und ihnen gar noch eine dementisprechende Anerkennung spenden, lassen sie die Sonne über Ungerechte aufgehen.

Warum gehen die großen Kritiker hier am Gängelbände der Tradition? Warum bringt sogar Drews es im zweiten Teil der Christusmythe nicht weiter als zu einem unschuldigen Spielen mit der Verwerfung der Authentie der Hauptbriefe?

Sie brauchen die im sechsten und siebenten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts geschriebenen Paulinen zur Durchführung ihrer Hypothese. Rücken sie sie ins zweite Jahrhundert herab, so kommen alle ihre Aufstellungen in Unordnung. Zunächst sind die Briefe dann nicht mehr als die Zeugnisse der synkretistischen Gnosis an der Wende der Zeitrechnung zu bewerten. Ferner wird es äußerst schwierig, den Paulinismus zugleich mit den großen Systemen der Gnosis des zweiten Jahrhunderts entstehen zu lassen. Zudem setzen die letzteren ja den geschichtlichen Jesus, der dem Schreiber der Briefe noch unbekannt sein soll, schon voraus! Es wird also unmöglich, die Zeit für die Vermenschlichung und Historisierung des „Kultgottes“, für die vorher die letzten Jahrzehnte des ersten und die beiden ersten des zweiten Jahrhunderts zur Verfügung standen, richtig herauszubringen. Das Dokument, in dem der Herr noch als ein „himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut“

erscheint, ist nicht nur wertlos geworden, sondern bedeutet sogar eine sehr ernste Gefahr für den Bestand der Hypothese.

Indem sie sich allzu großem Radikalismus verschlossen, handelten Drexler und die Seinen zwar aus Vernunft, aber nicht aus der reinen, sondern aus der praktischen. Sie brauchen einen festen Punkt, um Jesus aus der Geschichte herauszuhebeln, und finden ihn in den paulinischen Hauptbriefen. Sie vergessen aber zu prüfen, ob er nach den Prinzipien, die sie sonst verfechten, auch wirklich fest ist, und ziehen das Glauben dem Wissen vor.

Aber auch wenn ihnen die Authentie der Briefe zugestanden wird, sind sie noch nicht am Ende der Schwierigkeiten. Sie befinden sich jetzt in derselben Lage wie die Theologen, nur daß sie den Weg in der umgekehrten Richtung zu begehen haben. Die letzteren können schwer erklären, warum der synoptische Jesus bei Paulus nicht berücksichtigt wird. Sie aber müssen begreiflich machen, wieso er dem paulinischen nicht mehr gleicht, obwohl er aus ihm entstanden sein soll. Wie ist es denkbar, daß die Evangelien ihm nicht die Grundlehren der Briefe in den Mund legen, sondern ihn eine Predigt halten lassen, die mit diesen nicht das geringste zu tun hat? Warum ist die „Offenbarung“ des historischen Jesus so ganz verschieden von der des verkörperten Christus, an dessen Stelle er getreten ist?

Die Rätsel der mangelnden Beziehung zwischen den Synoptikern und den paulinischen Briefen bleiben dieselben, ob man die ersteren den letzteren oder die letzteren den ersteren vorangehen läßt.

Eine sachliche, dogmengeschichtliche Auseinandersetzung wird den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu also nicht die erhofften Erfolge bringen, sondern sie vor die mannigfachsten Probleme stellen. Sie werden zu erklären haben, warum das aus der Gnosis hervorgegangene Christentum zu Anfang des zweiten Jahrhunderts seinen Ursprung verleugnet, die Grundvoraussetzungen der Gnosis aufgibt, die letztere in allen Punkten mit Heftigkeit bekämpft, sich zur leiblichen Auferstehung bekennt und zuletzt, als wäre es noch nicht griechisch, eine Hellenisierung erfährt. Denjenigen, die es aus dem Spätjudentum herleiten, erwachsen aus dem in Frage kommenden Sachverhalt keinerlei Schwierigkeiten.

Ferner haben Drexler und die Seinen nicht nur die schwerwiegenden Einwände gegen die religionsgeschichtliche Erklärung der Lehre Pauli zu entkräften, sondern sind noch außerdem gehalten zu zeigen, daß die Gedanken des Heidenapostels wirklich aus Jes 53, der „Keimzelle“ des Christentums, entsprungen sind, was bei dem Fehlen jeglicher direkten oder indirekten Beziehung auf jenes Kapitel unmöglich ist.

Des weiteren müssen sie, um sich unter ihre eigenen Prinzipien zu beugen, die Geschichtlichkeit des Heidenapostels beweisen, was nicht leicht fällt, und dann noch seine Identität mit dem Verfasser der Briefe dartun, was noch schwerer ist.

Vermögen sie die Einwände Bauers und der radikalen Holländer nicht zu entkräften, so kommt die ganze Hypothese in Unordnung. Gelingt es ihnen, die von der Ueberlieferung überkommenen Nachrichten über Paulus und seine Briefe einigermaßen glaubhaft zu machen, so haben sie sich noch mit den Schwierigkeiten der mangelhaften Beziehungen zwischen der Anschauungswelt der Briefe und der der Evangelien auseinanderzusetzen, wobei sie sich getrösten dürfen, daß die Theologen diesmal mit denselben Fragen, nur von der andern Seite her, beschäftigt sind.

Im allgemeinen aber ist die Lage der Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu auf dem Gebiete der Dogmengeschichte viel ungünstiger als die ihrer Gegner. Dabei sei nicht einmal davon die Rede, daß Robertson und Smith die von ihnen innerhalb des Urchristentums angenommenen Kämpfe und Wandlungen aus den ältesten Zeugnissen zum mindesten einigermaßen belegen müßten. Robertson nimmt an, daß sich eine asketische und eine antiasketische Richtung gegenseitig mit Heftigkeit befehdeten. Smith läßt eine vorwärtsstürmende Partei, die den Geheimkult offenbar machen will, gegen eine konservative Richtung streiten¹⁾. Wo steht bei Paulus etwas von derartigen urchristlichen Kämpfen zu lesen?

Hinsichtlich der literarhistorischen Fragen war die Theologie durch das unglückselige und nicht allzu wissenschaftliche Popularisieren, das sie vorher betrieben hatte, in eine unvorteilhafte Lage gekommen²⁾.

¹⁾ Siehe S. 465 und 478.

²⁾ Auf die Frage der profangeschichtlichen Bezeugung der Existenz Jesu sei nicht näher eingegangen. Sie hat, wie auf S. 451—454 dargetan ist, eine nur ganz relative Bedeutung.

Erwähnt sei, daß Drews sich in der Diskussion hauptsächlich auf die Studie von P. Hochart, „Etudes au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron“ (Paris 1885. 320 S.) beruft. Der französische Forscher stützt sich darauf, daß wir nur mittelalterliche Tacitusmanuskripte besitzen. Daraufhin will er annehmen, daß der Bericht im 15. Buch der Annalen in einem Kloster niedergeschrieben worden sei. Nero, führt er aus, war in der Apokalypstik zum geheimnisvollen Feind des Gesalbten geworden. Später machte man aus ihm den Verfolger der ersten Christengemeinde. Die mannigfachen politischen und kirchlichen Interessen verbanden sich mit dieser Anschauung. Tatsächlich aber hat es zur Zeit Neros in Rom noch keine „Christen“ gegeben. Die Anhänger Jesu von Nazareth unterschieden sich damals noch nicht von denjenigen so und so vieler anderer jüdischer Messiasse. Konsequenterweise sieht Hochart auch den

Sie hatte sich den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu gegenüber von vornherein starke Blößen gegeben. Es fiel diesen nicht schwer darzutun, daß sie eine Reihe ganz elementarer Probleme nur nebenhin zur Sprache gebracht und so und soviel rätselhafte Aussprüche und Handlungen Jesu nicht befriedigend erklärt hatte.

Andererseits glaubten die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu ihre Theorie bewiesen zu haben, wenn sie die Fehler der modernen popularisierenden Theologie, die in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ schon Anno 1906 zur Sprache gekommen waren, stets aufs neue, und nicht immer in sachlicher Weise unterstrichen.

Aber auch diejenigen, die nicht auf den Pfaden der Popularisierung wandelten, hatten die Position der Theologie den Gegnern gegenüber von vornherein ungünstig gestaltet. Pfleiderer, Wrede, Johannes Weiß und andere wollten das Markusevangelium als Ganzes nicht mehr als geschichtliches Dokument anerkennen. Sie suchten zu erweisen, daß zwischen ihm und dem vierten nicht ein prinzipieller, sondern nur ein ganz relativer Unterschied bestehe. Markus, so lautete die neue Parole, ist eine Lehrschrift, eine urchristliche Katechese, ein Zeugnis des Glaubens der ersten Gemeinde. Er bietet historische Nachrichten. Aber diese sind der dogmatischen Anschauung, die er vertritt, ein- und untergeordnet.

Man hatte einen gewissen Stolz dareingesetzt, derartig gewagte Urteile über das älteste Evangelium auszusprechen. Daß dadurch die Zuverlässigkeit der Annahme der historischen Existenz Jesu gefährdet werden könne, wurde nicht bedacht. Die Forscher, die die Autorität des zweiten Evangeliums in Frage stellten, waren überzeugt, einen Urmarkus retten zu können.

Aber weder sie noch die Vertreter der popularisierenden Theologie hatten sichere und allgemein einleuchtende Kriterien zur Scheidung zwischen echt und unecht anzugeben. Als sie daher denjenigen, die die gesamte evangelische Ueberlieferung verwarfen, begreiflich machen sollten, daß ein Teil für glaubwürdig, der Rest aber für unglaubwürdig zu halten sei, war ihre Auskunft nichts weniger als befriedigend.

Die Theologie mußte also anerkennen, daß sie in diesem Punkte vielfache Unklarheiten geduldet hatte. Aber sie hoffte sie durch eine Brief Plinius' d. J. und die Antwort Trajans, die Maßnahmen gegen die Christen Bithyniens betreffend, als Fälschungen an.

In einer späteren Schrift „De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite“ (1890) schreitet der französische Forscher zur Verwerfung der gesamten taciteischen Werke fort. Er sieht sie als eine humanistische Fälschung an und läßt sie der Feder Poggio Bracciolini entstammen. Zu dieser radikalen These will Drexel sich nicht bekennen.

neue Formulierung der Kriterien beseitigen zu können. Weinel unterscheidet in seiner Widerlegungsschrift eine literarische und eine historische Kritik¹⁾. In betreff der ersteren führt er aus, daß Zusätze der Evangelisten „durch ihr Ueberschießen über die Quelle und durch ihre Ähnlichkeit mit andern Zusätzen der Evangelisten nach Inhalt und Form als solche festzustellen und auszuschneiden“ seien. Für die zweite soll der Grundsatz gelten, daß nur „solche Züge der Ueberlieferung als unecht auszuschneiden sind, die nicht aus einem Interesse Jesu, sondern nur aus einem Interesse der Gemeinde herkommen können“. „Durch ganz sichere Handhabung dieser beiden Maßstäbe, des literarkritischen und des geschichtlichen“, schließt er, „muß sich das echte Gut, wenn auch nicht überall mit voller Gewißheit, so doch in der Hauptsache klar von der späteren Uebermalung abheben lassen.“

Wodurch will Weinel aber entscheiden, ob und inwieweit gewisse Erzählungen über die „Quelle“ „überschießen“? Dazu müßte er doch vorerst den Umfang derselben feststellen können. Und wie ist zu bestimmen, daß etwas nicht aus dem „Interesse Jesu“, sondern nur aus dem der „Gemeinde“ stammen könne?

Alle Regeln zur Unterscheidung von echt und unecht innerhalb der beiden ältesten Synoptiker sind im Grunde leere Worte. Erst wenn sie praktisch durchgeführt sind, können sie auf ihren Wert beurteilt werden. Von den Versuchen, die in dieser Hinsicht vorliegen, vermag aber keiner auch nur annähernd zu befriedigen.

Johannes Weiß — in seiner Studie „Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?“ — geht mehr in die Einzelheiten als Weinel. Aber auch er läßt erkennen, wie weit die moderne Theologie davon entfernt ist, die Scheidung, die sie innerhalb der beiden ältesten Evangelien vornimmt, begründen zu können.

So konnte es den Gegnern nicht schwer fallen, das Unhaltbare in diesem Verhalten der modernen Theologie darzutun²⁾. Sie stellten den Satz auf, daß die Ueberlieferung der beiden ältesten Evangelien en bloc beurteilt und entweder für echt oder für unecht erklärt werden müsse, wobei sie als selbstverständlich voraussetzten, daß die Entscheidung nur in letzterem Sinne ausfallen könne.

Als Anno 1906 dieses Entweder-Oder in der ersten Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ formuliert wurde, war die Theo-

¹⁾ Heinrich Weinel, „Ist das ‚liberale‘ Jesusbild widerlegt“? Tübingen 1910. S. 29—31.

²⁾ Am meisten beschäftigt sich mit dieser Frage Ernst Krieck, „Die neueste Orthodogie und das Christentum“. Jena 1910. 63 S. Seine Ausführungen sind hauptsächlich gegen Weinel gerichtet. Zu bedauern ist ihr maßlos heftiger Ton.

logie noch so zuversichtlich, daß sie vorerst nicht ernstlich darauf einzugehen gedachte. Nachdem sie in der Erörterung der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu Gelegenheit hatte, die Nachteile und wohl auch das Unhaltbare ihrer Position praktisch zu erproben, wird sie vielleicht etwas rascher zur Einsicht gelangen und die älteste Tradition als solche, nicht einen von ihr als brauchbar und ihr zusagend herausgeschälten Kern, für geschichtlich ansehen, bis sie durch zwingende Instanzen genötigt wird sie preiszugeben¹⁾.

¹⁾ Siehe: „Von Reimarus zu Brebe“. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1906. S. 303—306; 397.

Wir besitzen nur relative, nicht absolute Maßstäbe zur Bemessung des primären oder sekundären Charakters eines Berichts. So können wir dartun, daß die Vorgeschichten des Matthäus nicht zum ursprünglichsten Bestand der Ueberlieferung gehören, weil sie mit den Voraussetzungen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nicht in Einklang stehen und bei Markus fehlen; auch die Ausscheidung der synoptischen Apokalypse (Mt 24; Mk 13) läßt sich begründen; ferner vermögen wir nachzuweisen, daß der erste Evangelist diese oder jene Erzählung in weniger ursprünglicher Fassung bietet als der zweite und in den Auferstehungsberichten, weil er die dreigliedrige Taufformel voraussetzt (Mt 28 16—18), späteren Traditionen Raum gibt; bei Markus selbst können wir feststellen, daß die sachlichen Zusammenhänge in dem Abschnitte 7 31—9 30 nicht in Ordnung sind (siehe S. 430).

Eine Unterscheidung innerhalb des Berichtes als solchem ist aber nicht durchzuführen. Insbesondere hüte man sich, das Unerklärliche und die Wunderberichte als späterer Tradition angehörend auszugeben. An sich ist es möglich, daß diese Annahme zutrifft. Sie ist aber nicht beweisbar. Es kann sein, und wäre durch vielfache geschichtliche Analogien zu belegen, daß das Wunderbare schon der Ueberlieferung angehörte, die alsbald nach Jesu Tod in Umlauf kam. Inwieweit es nach unsern Begriffen auf wirkliche Geschichte zurückgehen kann, läßt sich nicht immer ausmachen. In einzelnen Fällen lassen sich die umschaffenden Motive deutlich erkennen.

Daß Wundergeschichten, die über eine Persönlichkeit der Vergangenheit berichtet werden, nicht als Beweis ihrer Ungeschichtlichkeit angeführt werden dürfen, belegt Paul J e b i g durch seine Studie „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters“. Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“. Tübingen 1910. 108 S. Er schöpft aus der Ueberlieferung über die Rabbinen.

Auch bestimmte und zuversichtliche Voraussetzungen zukünftiger Ereignisse dürfen nicht von vornherein als ungeschichtlich angesehen werden. Das Alte Testament und die Sektengeschichte lassen erkennen, daß dergleichen bei mehr denn einer religiösen Persönlichkeit festzustellen ist. Nicht einmal die überraschende Erfüllung dieser oder jener Weissagung kann mit Sicherheit darauf führen, daß sie ex eventu redigiert ist. Man lese E m i l R a s m u s s e n, „Ein Christus aus unseren Tagen“ (David Lazzaretti). Leipzig 1906. 233 S.

Wir müssen uns also damit abfinden, daß den ältesten Berichten über Jesus so und so viel Wunderbares, Befremdliches und Unerklärliches beigemischt ist. Eine reinliche Scheidung zwischen dem, was der Geschichte angehört, und dem,

Verhängnisvoll war auch, daß die moderne Theologie es aufgegeben hatte, dem Zusammenhang, in welchem die Ereignisse der öffentlichen Tätigkeit Jesu berichtet sind, Glaubwürdigkeit und Bedeutung beizulegen.

In der Schrift, in der er Drews und seine Genossen zu widerlegen unternimmt, geht Johannes Weiß sogar so weit zu behaupten, daß die „Chronologie“ die „Schwäche“ des Markusevangeliums sei und daß sein Verfasser überhaupt keine Anschauung von der Zeitdauer des Wirkens Jesu habe. Wenn er die Tempelreinigung in die letzten Tage zu Jerusalem versetzt, so wolle das nicht heißen, daß sie sich damals ereignet habe, sondern daß der Evangelist „nur diese eine Stelle dafür“ hatte! Wodurch sind derartige Behauptungen zu erweisen?

Die Verneiner der Geschichtlichkeit Jesu wurden also der Verpflichtung enthoben, sich mit der Auseinandersetzung der Erzählungen auseinanderzusetzen und auch für diese eine Erklärung zu finden. Sie durften ohne weiteres jede einzeln für sich betrachten und auslegen. Das Bündel Pfeile war aufgelöst; es hielt nicht schwer, jeden einzeln zu zerbrechen¹⁾.

Dazu kam noch, daß die meisten modernen Theologen eine Scheu davor hatten, auf die spätjüdische Bedingtheit der Gedanken Jesu allzu großes Gewicht zu legen. Sie zeichneten eine Persönlichkeit, die so viele moderne Züge aufwies, daß es fast leichter war ihre Ungeschichtlichkeit als ihre Geschichtlichkeit darzutun.

was primären Mißverständnissen und phantasievoller Erklärung und Ausschmückung entstammt, ist nicht möglich.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu hatte auch für die, die sie miterlebten, etwas Unerklärliches, weil Jesus nicht einfach als Lehrer auftrat und die Motive seines Redens und Tuns nicht vollständig offenbarte. Es kann sich also immer nur darum handeln, daß wir versuchen, Einblick in die Bedeutung und den Zusammenhang der Ereignisse zu gewinnen. Alle Darstellungen sind hypothetische Konstruktionen. Ihr wissenschaftlicher Wert bemißt sich danach, inwiefern sie die inneren Zusammenhänge zwischen den berichteten Reden, Taten und Ereignissen aufzudecken und möglichst viele Einzelheiten nach einheitlichen Prinzipien zu erklären vermögen.

¹⁾ Auch durch die unerweisbare Behauptung, daß Markus außerordentlich stark paulinisch beeinflusst sei, war mancher Vertreter der modernen Theologie den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu zum voraus weit entgegengekommen.

Ferner durften sich die letzteren darauf berufen, daß auch die Gegner eine ganze Reihe von Perikopen — z. B. die Verkündigung auf dem Berge und die nachfolgende Heilung des Knaben; die Heilung des Blinden zu Jericho; das Wandeln auf dem Meer; die Verfluchung des Feigenbaums — nicht als wirkliche Geschichte, sondern als Verdichtung ursprünglich symbolischer Erzählungen auffaßten. Smith machte sich diesen Umstand mit Recht zunutze.

So konnten die Bekämpfer der modernen Theologie auf die Schwäche der Position ihrer Gegner aufmerksam machen und sich auf die Kritik berufen, die die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ Anno 1906 an ihr geübt hatte.

Die Verteidiger der Geschichtlichkeit Jesu mußten sich im Grunde darauf beschränken, sich auf die Unerfindlichkeit eines Kernes von Nachrichten zu berufen. Diese Taktik hatte Paul Wilhelm Schmiedel schon Anno 1906 Kalthoff, Smith und Robertson gegenüber inaugurirt. Er glaubte neun Stellen entdeckt zu haben, die als unzweifelhaft geschichtlich ausgegeben werden könnten, und nannte sie deshalb „die Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“. Es sind folgende:

1. Mt 3²¹; 31—35: Jesu Angehörige gehen aus, um Jesum nach Hause zu holen, weil er von Sinnen sei.
 2. Mt 13³²: Tag und Stunde (des Weltendes) weiß niemand, auch der Sohn nicht.
 3. Mt 10¹⁸: Was nennest du mich gut? Niemand ist gut außer Gott allein.
 4. Mt 12³²: Wer eine Lästerung gegen den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden; wer aber eine gegen den heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben werden.
 5. Mt 15³⁴: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
 6. Mt 8¹²: Das böse und abtrünnige Geschlecht verlangt ein Zeichen; aber es wird ihm keines gegeben werden.
 7. Mt 6^{5 u. 6}: Er konnte in seiner Vaterstadt keine Wunder tun; und er wunderte sich ihres Unglaubens.
 8. Mt 11⁵: Saget Johannes: Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden erweckt und Armen wird das Evangelium gepredigt.
 9. Mt 16^{5—12}: Die Worte über die vergessenen Brote, die die Jünger als Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer verstehen.
- Zu bemerken ist, daß Schmiedel die Antwort an die Abgesandten des Täufers nicht einmal im wörtlichen Sinne als historisch gelten läßt, sondern die Aufzählung der Taten dahin verstanden wissen will, daß geistig Blinden, geistig Lahmen, geistig Aussätzigen, geistig Tauben und geistig Toten geholfen worden sei. Der Spruch über die Lästerung wider den heiligen Geist wird überdies in der unsicheren matthäischen Fassung zitiert (Mt 12³²); nach Markus (3^{28 u. 29}) wird der Menschensohn darin gar nicht erwähnt.

Da die Lehre von den neun Grundsäulen in Schmiedels Artikel

über die Evangelien in der englischen *Encyclopedia Biblica* übergang, war sie bald allgemein bekannt. Alle Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu widmeten ihr ausführliche Widerlegungen und meinten damit eine große Tat vollbracht zu haben¹⁾.

Der Züricher Theologe hatte ihnen Gelegenheit zu billigem Triumphe gegeben, da „Unerfindlichkeit“ niemals zu erweisen ist und die neun Grundsäulen überdies noch ziemlich ungeschickt ausgewählt waren.

Solange Smith, Robertson, Drews und ihre Anhänger sich mit der modernen Theologie auseinandersetzen, ist ihre Position also insofern nicht ungünstig, als sie auf offenbare Fehler hinweisen und sich als die konsequenten Geister ausgeben können. Ganz anders gestaltet sich die Lage aber, sobald sie ihre eigene Ansicht aus den Texten begründen sollen. Hier zeigt sich alsbald, daß sie die Fehler, die sie ihren Gegnern vorwerfen, selber in hervorragendem Maße besitzen und Behauptungen aufstellen, die sich noch weniger rechtfertigen lassen als diejenigen, die sie widerlegt haben.

Eine kritische Untersuchung der Texte, wie Bruno Bauer sie lieferte, hat keiner seiner modernen Jünger versucht. Sie denken nicht daran, die einzelnen Erzählungen vorerst zu analysieren und über das Wesen der Zusammenhänge und Unzusammenhänge ins Klare zu kommen, um auf Grund dieser Beobachtungen zu bezweifeln, daß wirkliche Geschichtserzählung vorliegen könne. Die Polemik gegen Schmiedels Grundsäulen ist viel leichter und unterhaltender²⁾.

Ferner sehen sie ganz davon ab, die Gedanken des Spätjudentums zur Erklärung der in den evangelischen Erzählungen vorausgesetzten Welt versuchsweise heranzuziehen und damit einer der elementarsten Forderungen der Wissenschaftlichkeit zu genügen. Ueber Jesu Verkündigung vom Reich Gottes weiß Robertson nichts anderes zu sagen, als daß sie den Frommen den Himmel verheißt und nichts besonders Originales an sich habe³⁾!

¹⁾ Gegen Schmiedels Grundsäulen: Robertson, *Christianity and Mythology*. 2. Aufl. 1910. S. 441—447. („Evangelienmythen“. Deutsche Ausgabe. 1910. S. 227—236). Pagan Christs. 2. Aufl. 1911. S. 228—237. — Smith, *Ecce Deus* (Deutsch). 1911. S. 170—201. — Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe*. 1910. S. 88—99. — Drews, *Christusmythe*. Zweiter Teil. S. 212—225.

²⁾ Schwache Versuche zu einem derartigen Unternehmen finden sich bei Robertson, Smith und Nemojewski. Smith weist hauptsächlich darauf hin, daß „das älteste Christusbild“ der lebenswahren Züge ermangelt. Er beobachtet nicht falsch, insofern als der synoptische Jesus wirklich etwas merkwürdig Befremdendes hat. Aber von hier aus alsbald auf Ungeschichtlichkeit zu schließen, ist unzulässig.

³⁾ Den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu gegenüber weist der Stockholmer

Mit der konsequent eschatologischen Ansicht, die den Bestand der Texte respektiert, mit den Zusammenhängen und Unzusammenhängen der Erzählungen rechnet und den spätjüdischen Voraussetzungen bis in die Einzelheiten nachgeht, setzen sich die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu nicht auseinander¹⁾. Dieser gegenüber müßten sie eben die umfassende voraussetzungslose Voruntersuchung, an der ihnen nicht gelegen ist, in Angriff nehmen. Darum begnügen sie sich lieber mit der allgemeinen Behauptung, daß man von der Ungeschichtlichkeit der Evangelien auszugehen habe. Sie sehen nicht, daß sie damit nur eine Meinung aussprechen. Statt die Fundamente für ihre Hypothese auszuheben, beginnen sie sogleich mit dem Bau.

Im Verlaufe ihres Unternehmens begehen sie einen der hauptsächlichsten Fehler der modernen Theologen. Sie wollen in der Ueberslieferung ältere und jüngere Erzählungskreise unterscheiden, können aber nicht einleuchtend machen, mit welchem Rechte sie so verfahren. Smith redet sogar von einem Urmarkus!

Konsequenterweise dürften sie in den Berichten keine einzige historische Persönlichkeit anerkennen. Johannes der Täufer aber schafft ihnen Schwierigkeiten. Smith und Robertson sind geneigt, seiner Existenz Glauben zu schenken und scheinen sich nicht bewußt zu werden, daß sie dadurch die Grundlage ihrer Theorie gefährden, da sich dann alsbald die Frage erheben muß, warum denn Jesus, der mit derselben Verkündigung auftritt, nicht ebensogut geschichtlich sein könne.

Smith läßt jegliche Folgerichtigkeit vermissen. Er sieht Petrus und Johannes als historische Persönlichkeiten an. Judas hingegen soll eine symbolische Figur sein, die das Judentum verkörpert!

Außerst ungünstig gestaltet sich die Lage der Verneiner der Existenz Jesu formell schon dadurch, daß sie in der Art der Erklärung vollständig von einander abweichen. Robertson findet überall Mythen; Smith will sämtliche Erzählungen symbolisch deuten.

Eine Vermittlung zwischen beiden Anschauungsweisen ist unmög-

Rabbiner Gottlieb Klein („Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?“ [Vortrag.] Deutsch. Tübingen 1910. 46 S.) auf die mannigfachen Beziehungen der Lehre Jesu zu der der alten Rabbinen hin. Leider ist die Studie nicht umfassend durchgeführt.

Siehe auch D. Chwolson, „Ueber die Frage, ob Jesus gelebt hat“. Leipzig 1910. 27 S.

¹⁾ J. M. Robertson widmet in *Christianity and Mythology* (2. Ausg. 1910) der konsequent-eschatologischen Ansicht nur einige Zeilen. Er erkennt ihre kritische Bedeutung an. Aber da sie mit der rationalistischen Voraussetzung der Geschichtlichkeit Jesu operiere, sei es unnötig, sich mit ihr in den Einzelheiten auseinanderzusetzen.

lich. Die eine Auslegung widerlegt die andere. Mag die moderne Theologie noch so viele Fehler begehen und sich noch so viele Blößen geben, ihre Vertreter sind in den Grundprinzipien der Texterklärung untereinander einig. Schon dadurch hat die Bejahung der Geschichtlichkeit Jesu einen ungeheuren Vorsprung vor der Verneinung.

Die im einzelnen gebotenen Erklärungen sind nicht geeignet, die Aussichten der negativen Hypothesen zu verbessern. Um die mythologische Deutung überhaupt durchführen zu können, muß Robertson voraussetzen, daß Mysteriendramen, von denen wir keine Kunde besitzen, und mißverständene bildliche Darstellungen mythischer Geschichten den Anlaß zur Entstehung der Erzählungen gegeben haben und also in Rechnung zu setzen seien! Und welche Willkür — von der Geschmacklosigkeit gar nicht zu reden — in diesen Auslegungen¹⁾!

Die Stellung der Vertreter der mythologischen Erklärung wird auch dadurch gefährdet, daß sie grundsätzlich auf alle Motive aus dem Alten Testament verzichten und statt dessen solche heranziehen, die viel weiter abliegen. Sie hätten sich also zunächst mit D. Fr. Strauß auseinanderzusetzen und die Berechtigung ihres Verfahrens darzutun. Etwas merkwürdig nimmt es sich aus, wenn Jensen am Schlusse seines „Gilgamesch-Epos“ in Hinsicht auf seine Resultate triumphierend bemerkt: „Damit ist die von David Friedrich Strauß vertretene Ansicht von einer starken Beeinflussung der Jesus-Geschichte durch das Alte Testament endgültig zurückgewiesen, und wer in Zukunft an ihr festhalten wollte, würde sich wohl ein wenig lächerlich machen.“

Smith ist nicht besser daran als die mythologischen Ausleger. Er muß die Exorzismen als Erfolge des Kampfes gegen den Götzendienst deuten, im reichen Jüngling und Judas das Judentum erkennen, unter den Kindern Proselyten verstehen und den See Genesareth zum Range des Mittelländischen Meeres erheben²⁾!

Dabei haben Robertson und Smith sich bisher nur zu den Erzählungen geäußert, die sich noch einigermaßen mythisch oder symbolisch deuten lassen³⁾. Ihre Hypothese verlangt aber, daß sie alle Perikopen,

¹⁾ Typische Beispiele der Auslegung Robertsons sind auf S. 461—463 angeführt.

Drews hat keinen originalen Versuch einer Deutung der evangelischen Erzählungen unternommen. Siehe S. 492.

²⁾ Ueber die Auslegung von Smith siehe S. 479—482.

³⁾ Robertson und Smith greifen aus allen vier Evangelien diejenigen Erzählungen heraus, die ihrer Erklärung irgendwie entgegenkommen. Am natürlichsten lassen sich die matthäischen Geschichten der Geburt und die Berichte über Tod und Auferstehung mythologisch oder symbolisch deuten.

Für das mythologische Material der Geburtsgeschichten siehe: P. Saint-

auch die unbedeutendsten, nach ihrer Methode erklären und dadurch als ungeschichtlich dartun. Das schwerste Stück der Arbeit haben sie also noch gar nicht geleistet. Aus den Proben, die sie bei den leichteren Beispielen geboten haben, läßt sich ungefähr ermessen, wie die Lösung der andern ausfallen wird.

Verhängnisvoll für sie ist, daß die bedeutungslosen Auftritte, in denen sie mit den größten und unmöglichsten Künsteleien Mythen oder symbolische Geschichten entdecken müssen, der gewöhnlichen Auffassung keine Schwierigkeiten bereiten, weil diese darin einfach Erlebnisse des galiläischen Propheten mit seinen Anhängern und Widersachern erblicken darf.

Es nützt nichts, daß Smith und Robertson diese Tatsachen abzuschwächen suchen und erwarten, daß Erklärungen, die jetzt unmöglich scheinen, später einmal gefunden werden können. Das refraktäre Verhalten des größten Teils des Erzählungsstoffs hat seinen tieferen Grund. Es ist damit gegeben, daß die Evangelien den „vorchristlichen Jesus“ gar nicht so vermenschlichen, wie zu erwarten wäre, sondern ihn als jüdischen Rabbi auftreten und über Fragen des Gesetzes reden lassen, als wäre er nie ein Kultgott gewesen. Die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu hatten sich nicht bewogen gefühlt, irgendwelche Erwägungen über diesen merkwürdigen Befund anzustellen und sich über die Schwierigkeiten, die er ihrer Hypothese bereitete, zu äußern. Nun kommt die Tatsache dennoch zu Wort. Alle Schwierigkeiten, denen Smith und Robertson bei der Erklärung der Einzelheiten begegnen, fließen aus dieser Quelle. Und die Strömung ist so stark, daß die Mythologen und Symboliker nicht gegen sie ankommen können.

yves, „Les Vierges mères et les naissances miraculeuses“. Essai de mythologie comparée. Paris 1908. 288 S. — G. Petersen, „Die wunderbare Geburt des Heilandes“. Tübingen 1909. 47 S. — M. Maurenbrecher, „Weihnachtsgeschichten“. Berlin 1910. 57 S. — F. X. Steinmeyer, „Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythologie“. Münster 1910. 218 S.

Der Tatsache, daß die älteste Tradition gar kein Leben-Jesu, sondern nur einen Bericht über die öffentliche Wirksamkeit und den Tod des Propheten von Nazareth bietet, haben die Bestreiter ihrer geschichtlichen Wahrheit viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Handelte es sich wirklich um die Historisierung eines Kultgottes, so wäre zu erwarten, daß gerade die Erzählungen der Geburt und Kindheit einen großen Raum einnehmen würden. Ueberhaupt hätte jede spätere Erfindung versucht, ein einigermaßen vollständiges Leben-Jesu zu produzieren. Daß uns nur ein Bericht über eine kurze Zeit öffentlicher Wirksamkeit vorliegt der nach rückwärts nicht anknüpft, über Vorgeschichte und Bildungsgang Jesu nichts überliefert und also jedes Bestreben nach „Vollständigkeit“ vermissen läßt, erweckt ein sehr günstiges Vorurteil für die Tatsächlichkeit des Erzählten.

Robertson gibt es auch wirklich auf, das Allerrefraktärste der Ueberlieferung, die moralische Unterweisung Jesu, auf seine Art zu erklären. Er gesteht zu, daß er zuletzt doch nur vier Fünftel der „evangelischen Lehren“ als Mythen dartun könne und will annehmen, daß sie zum Teil auf Aussprüche der zahlreichen politischen Messiasse, die zu jener Zeit auftraten, zurückgehen. Freilich überfieht er, daß er sich nun wieder darüber zu äußern hätte, wie die letzteren dazu gekommen sein sollen, ganz unpolitisch, ethisch und zum Teil sogar antinational gelehrt zu haben. Liegt es nicht näher, die Worte von dem in den Evangelien erwähnten unpolitischen Propheten Jesus von Nazareth herzuleiten?

Smith geht der Frage der ethischen Unterweisung so viel wie möglich aus dem Wege. Er glaubt durch seine Definition des Reiches Gottes als einer „Organisation“ alle Schwierigkeiten überwinden zu können.

Um die Bedeutung des Problems abzuschwächen, bestreben sich alle Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu, die Originalität der in Matthäus und Markus überlieferten ethisch-religiösen Verkündigung nach Möglichkeit in Abrede zu stellen und berufen sich zu diesem Zwecke auf die merkwürdigsten und zweifelhaftesten Autoritäten. Nachdem bis dahin von dem zeitgeschichtlich-jüdischen Kolorit der in den Evangelien gezeichneten Persönlichkeit Jesu vollständig abgesehen worden war, wird plötzlich mit Eifer dargetan, daß jedes einzelne der ihm zugeschriebenen Worte der rabbinischen Lehre entstamme.

Dabei übersehen Smith und die Seinen, daß mit dem Nachweis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Unterweisung Jesu ihre Originalität nicht im mindesten in Frage gestellt ist. Im Gegenteil. Denn jetzt erst läßt sich entscheiden, was ihm angehört und was er vorgefunden hat. Jede dahingehende Untersuchung wird aber immer dartun, daß eine Mischung und Gestaltung rabbinischer, apokalyptischer und ethischer Gedanken, wie sie in seiner Verkündigung vorliegt, im Spätjudentum sonst nicht nachweisbar ist.

Die Einzeluntersuchungen bestätigen also den allgemeinen und unmittelbaren Eindruck, daß die Unterweisung Jesu irgendwie auf eine historische Persönlichkeit des Spätjudentums zurückgehen müsse. Darum können sich eine Reihe von Forschern, die im übrigen die allgemeinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Bestreiter der Existenz Jesu teilen, nicht entschließen, auf eine hinter der von den Evangelien überlieferten ethischen Predigt stehende geschichtliche Erscheinung zu verzichten.

Diesem Empfinden gibt Wundt in seiner „Völkerpsychologie“ Aus-

druck. Er will annehmen, daß das „äußere Leben Jesu“ in der Hauptsache ein Gewebe von Legenden ist. „Aber“, fährt er fort, „was von diesen Legenden nicht berührt wird und sich nirgends in ihren mythologischen Vorbildern wiederfindet, das sind die Aussprüche und Reden Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien überliefert sind“¹⁾.

Diesenigen, die derartige Konzessionen machen, sind sich der Tragweite derselben nicht bewußt. Sie setzen voraus, daß die moralische Unterweisung sich aus dem übrigen Erzählungsstoff loslösen lasse.

Das ist aber nicht der Fall. Zunächst sind die ethischen Partien untrennbar mit der eschatologisch-dogmatischen Predigt verbunden. Sodann aber spielt in die letztere das Selbstbewußtsein des Verkündigers mit hinein. Wer also das Mythische vom Ethischen trennen will, darf nicht bei einer allgemeinen, dahingehenden Annahme stehen bleiben, sondern muß die behauptete Scheidung in den Texten bis in die Einzelheiten durchführen. Unternimmt er aber diesen Versuch, so kommt er in Verlegenheiten, die noch viel bedeutender sind als diejenigen, denen die Theologen bei der Unterscheidung von echt und unecht begegnen.

Die Ansicht, daß in der ältesten Ueberlieferung eine Verbindung zwischen einem jüdischen Rabbi und einem sterbenden und auferstehenden „Kultgott“ vollzogen sei, hört sich schön an. Sobald sie aber aus dem Befund der Quellen erwiesen werden soll, verliert sie jeden Kredit.

¹⁾ Der französische religionsgeschichtliche Forscher Salomon Reinach hält in seinem „Orpheus“. (Histoire générale des religions. Paris 1909. 625 S. Ueber Jesus S. 315—345) an der Geschichtlichkeit Jesu fest, obwohl er im einzelnen zur symbolischen Deutung neigt. Jedoch bezweifelt er die Geschichtlichkeit seiner Verurteilung und Kreuzigung. Siehe in „Cultes, Mythes et Religions“ B. IV (Paris. 1912. 507 S.) die Abhandlungen „Simon de Cyrène“, „Une source biblique du docétisme“ und „Questions sur le docétisme“. (S. 181 bis 206).

Hermann Schneider (Kultur und Denken der Babylonier und Juden. Leipzig 1910. 665 S. Ueber Jesus S. 462—480) möchte einige Angaben der Evangelien als geschichtlichen Kern festhalten. „Ich sehe nicht ein“, führt er aus, „weshalb wir den Glauben an die Existenz eines Rabbi Jesus als Stifter nicht des Dogmas, aber der ethischen Hauptlehren aufgeben sollen; ein derartiger Rabikalismus stellt uns nur vor die Frage nach einem Weisen anderen, unbekannten Namens als Urheber dieser Weisheit; denn daß ein „Volksgeist“ auch diesen auszeichnenden ethischen Kern der christlichen Lehre geschaffen haben sollte, ist bei der Höhe der Individuation im damaligen Judentum und der Bedeutung der Lehre in der jüdischen Entwicklung ausgeschlossen.“ Schneider geht sogar so weit, diesem Jesus messianische Ansprüche beizulegen. Ueber Schneider siehe auch S. 539.

Charles F. Dole („What we know about Jesus“. Chicago 1908. 89 S.) hält ebenfalls an der Existenz einer hinter den evangelischen Berichten erscheinenden Persönlichkeit fest.

Es bewahrheitet sich eben der Satz, daß Jesus entweder ganz historisch oder ganz unhistorisch ist (siehe S. 518). Jeder Versuch der Theologie, neben dem Sein noch irgendein Nichtsein zu behaupten, indem sie einen Teil der Ueberlieferung der beiden ältesten Evangelien außer Kraft setzt, liefert sie im Prinzip Robertson, Smith und Drews in die Hände. Hinwiederum können die letzteren auch nicht den geringsten und unscheinbarsten Rest der Nachrichten irgendwie auf eine reale spätjüdische Persönlichkeit beziehen, ohne alsbald in die Lage zu kommen, diese mit dem in den Evangelien geschilderten Jesus identisch setzen zu müssen und so die Glaubwürdigkeit der ganzen Berichte wiederherzustellen. Jede Konzession lebt sich alsbald in ihren letzten Konsequenzen aus, weil es unmöglich ist, eine ihr entsprechende literarische Scheidung innerhalb der Erzählungsschichten durchzuführen. Das Feuer, das im Buschwerk angelegt wird, bleibt nicht auf die Hecken beschränkt, sondern setzt den ganzen Wald in Brand.

Wenn die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu, statt immer wieder Schmiedels Grundsäulen zu zerschmettern, an das ernsthafte Beweisen gehen wollten und es unternähmen, ihre Ansicht an den Einzelheiten der Berichte durchzuführen, so würden sie dem nüchternen Beurteiler eine noch viel glänzendere Selbstwiderlegung geliefert haben als die Theologen, die die Existenz Jesu annehmen und zugleich die Glaubwürdigkeit der ältesten Ueberlieferung diskreditieren.

Ihre Zuversichtlichkeit vermag über das Gefährdete ihrer Stellung nicht hinwegzutäuschen. Ueberdies sind schon zwei halbe Bekerungen zu verzeichnen. Steudel¹⁾ räumt ein, daß „gewisse Redegruppen der Evangelien sich noch deutlich als aus einem Geist und Gusse stammend von den andern Ueberlieferungen abheben“ und also anzunehmen ist, daß „dahinter eine eigenartige prophetische Persönlichkeit gestanden hat“.

Jensen²⁾ geht noch weiter. Er will nicht mehr leugnen, „daß

¹⁾ Fr. Steudel, „Im Kampf um die Christusmythe“. 1910. S. 55—56. In seiner Ansprache auf dem „Berliner Religionsgespräch“ („Hat Jesus gelebt?“. Reden, gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch. 1910. S. 48—58) sagt er noch nichts von der als geschichtlich anzunehmenden Prophetengestalt.

²⁾ Peter Jensen, „Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?“ 1910. S. 21 u. 22.

Daß die mythische und die symbolische Auslegung nicht das von ihnen Erwartete leisten, gesteht indirekt auch Drews zu, wenn er im zweiten Teil der Christusmythe die astrale Erklärung in den Vordergrund rückt und sich damit zu einer Betrachtungsweise bekennt, bei der das Unkontrollierbare an den Behauptungen über die Entstehung der evangelischen Erzählungen einen noch viel größeren Raum einnimmt als bei Robertson und Smith.

Einzelheiten des Lebens Jesu, daß der Kern seiner Persönlichkeit möglicherweise historisch sind und ist". „Ja gerne“, fügt er hinzu, „mag das Charakterbild, das Jülicher von Jesus entwirft, in der Hauptsache, ja ganz historisch sein, und ohne jede Frage steckt in unserm Jesus etwas historisches genuin-israelitisches Menschliches.“ Also hat sich „die Jesus-Sage babylonischen Ursprungs mit einem Manne verknüpft, auf den die Reden Jesu zurückgeführt werden . . .; und dieser Mann mag zur Zeit gelebt haben, zu der Jesus gelebt haben soll“. Wenn Jensen behauptet, dies sei von jeher seine Ansicht gewesen, nur habe man ihn immer mißverstanden, scheint er vergessen zu haben, daß er im „Gilgamesch-Epos“ derartige Äußerungen nicht einstreute, sondern vermeinte erwiesen zu haben, daß „Jesus Nichts wie ein israelitischer Gilgamesch ist, Nichts, wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen andern Gestalten der Sage“ (S. 1029).

Bei der Prüfung der Behauptungen der Geschichtlichkeit und der Ungeschichtlichkeit Jesu ergibt sich also, daß die Schwierigkeiten, mit denen sich die letztere auf dem Gebiete der religionsgeschichtlichen und dogmengeschichtlichen Probleme und nicht minder auf dem der Auslegung der ältesten Ueberlieferung auseinanderzusetzen hat, ungleich zahlreicher und bedeutender sind als die, mit denen ihre Gegner zu rechnen haben. In ihrer Totalität müssen sie als unüberwindlich, als unerledigbar betrachtet werden. Dazu kommt, daß die bisherigen Hypothesen der Ungeschichtlichkeit Jesu, was die Prinzipien ihrer Durchführung und die Erklärung der evangelischen Berichte betrifft, in schärfstem Gegensatz zueinander stehen und sich gegenseitig aufheben. Es ist also zu schließen, daß die Annahme, Jesus habe existiert, überaus wahrscheinlich, ihr Gegenteil aber überaus unwahrscheinlich ist.

Damit ist nicht gesagt, daß die letztere nicht immer wieder von Zeit zu Zeit vorgetragen werden wird, wie ja auch den romanhaften Leben-Jesu Unsterblichkeit beschieden ist. Sie kann sich sogar mit einem gewissen gelehrten Apparat umgeben und auf geschickt bearbeitete Massen Eindruck machen. Sobald sie aber aus der lärmenden Polemik mit der „Theologie“ heraustritt und sich ans wirkliche Beweisen wagt, wird sie alsbald als undurchführbare Hypothese offenbar.

XXIV. 1907—1912.

Zur allgemeinen Orientierung.

Die vollständige Literatur findet sich im **Theologischen Jahresbericht** verzeichnet.
 — Eine gute Uebersicht bieten die Artikel über Leben und Lehre Jesu in der **Theologischen Rundschau**. — Von katholischem Standpunkt aus beurteilt die ältere und neuere Leben-Jesu-Forschung **L. Cl. Gillion** (Prêtre de St. Sulpice) in seinem Werke „Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de notre Seigneur Jésus-Christ“. (Paris 1911. 364 S.). — Treffende Urteile sind in **J. C. Conybeares** kurzgefaßter „History of New Testament criticism“ (London 1910. 143 S.) zu finden.

Leben und Lehre Jesu.

- W. H. Bennett**. „The life of Christ according to St. Mark.“ London 1907. 308 S.
J. A. Bruins. „Hoe onstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?“ Leeuwarden 1909. 92 S. — **E. C. Dewick**. „Primitive Christian eschatology.“ Cambridge 1912. 416 S.
C. Emmet. „The eschatological question in the gospels.“ Edinburg 1911. 239 S.
 — **Paul Feine**. „Die Theologie des Neuen Testaments. Leipzig (1. Aufl. 1910) 2. Aufl. 1912. 731 S.
Adolf Hausrath. „Jesu und die neutestamentlichen Schriftsteller.“ Berlin 1908. Zwei Bände. 700 und 516 S. — **Immanuel Hengg**. „Jesu im Lichte der modernen Theologie.“ Greifswald 1907. 147 S. — **H. J. Holmann**. „Das messianische Bewußtsein Jesu.“ Tübingen 1907. 100 S.
K. J. Kautsky. „Der Ursprung des Christentums.“ Stuttgart 1908. 508 S.
 — **Alfred Loisy**. „Les évangiles synoptiques.“ Geffonds. B. I 1907; 1014 S. B. II 1908. 818 S. — **Max Maurenbrecher**. „Von Nazareth nach Golgatha.“ Berlin-Schöneberg 1909. 271 S. — **M. A. Robertson**. „Epochs in the life of Jesus.“ New-York und London 1907. 192 S.
William Sanday. „The life of Christ in recent research.“ Oxford 1907. 328 S.
 — **Fr. Spitta**. „Streitfragen der Geschichte Jesu.“ Göttingen 1907. 230 S.
George Tyrrell. „Christianity at the Cross-Roads.“ London 1910. 282 S.
Carl Weidel. „Jesu Persönlichkeit.“ Halle 1908. 47 S. — **Heinrich Weinel**. „Biblische Theologie des Neuen Testaments.“ Tübingen 1911. 603 S.

Die johanneische Frage.

- E. H. Askwith**. „The historical value of the fourth gospel.“ London 1910. 328 S. — **B. W. Bacon**. „The fourth gospel in research and debate.“ New-York 1910. 544 S. — **H. L. Jackson**. „The fourth gospel and some

- recent German criticism." Cambridge 1906. 247 S. — **J. Warburton Lewis**. „Disarrangements in the fourth gospel." Cambridge 1910. 50 S. — **Franz Overbeck**. „Das Johannesevangelium." Tübingen 1911. 540 S. **Eduard Schwarz**. „Aporien im vierten Evangelium." (Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. 3. Göttingen; ph.-hist. Kl. Berlin 1907.) — **Friedrich Spitta**. „Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu." Göttingen 1910. 446 S. — **J. Wellhausen**. „Das Evangelium Johannis." Berlin 1908. 146 S. — **H. H. Wendt**. „Die Schichten im vierten Evangelium." Göttingen 1911. 158 S.

Die synoptische Frage.

- B. W. Bacon**. „The beginnings of gospel story." London 1909. 238 S. — **J. C. Burkhitt**. „The earliest sources for the life of Jesus Christ." Boston 1910. 131 S. — **Maurice Goguel**. „L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc." Paris 1909. 320 S. — **Adolf Harnack**. „Sprüche und Reden Jesu." (Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas) Leipzig 1907. 219 S. — **Ermin Nicolardot**. „Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes." Paris 1908. 311 S. **W. Sanday**. „Studies in the synoptic problem by members of the University of Oxford." Oxford 1911. 456 S. — **Fr. Spitta**. „Die synoptische Grund-schrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium." Leipzig 1912. 512 S. — **Emil Wendling**. „Die Entstehung des Markusevangeliums." Tübingen 1908. 246 S.

Einzelfragen.

- W. Baldensperger**. „Urchristliche Apologie." (Die älteste Auferstehungskontroverse.) Straßburg 1909. 38 S. — **Franz Dibelius**. „Das Abendmahl." Leipzig 1911. 129 S. — **Martin Dibelius**. „Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer." Göttingen 1911. 150 S. — **Fr. K. Feigl**. „Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidens-geschichte." Tübingen 1910. 122 S. **Maurice Goguel**. „L'eucharistie de ses origines à Justin Martyr." Paris 1910. 336 S. — **Wilhelm Heitmüller**. „Taufe und Abendmahl im Urchristen-tum." Tübingen 1911. 82 S. — **Karl Kauffsch**. „Ist die Osiertatsache die bestverbürgte Tatsache der Weltgeschichte?" Leipzig 1910. 35 S. — **Fr. Spitta**. „Jesus und die Heidenmission." Gießen 1909. 116 S. — **H. G. Voigt**. „Die Geschichte Jesu und die Astrologie." Leipzig 1911. 225 S. — **Daniel Völter**. „Das Bekenntnis des Petrus und die Ber-klärung auf dem Berg." Straßburg 1911. 64 S.

Die ausgeführten Leben-Jesu sind in dem Zeitabschnitt 1907–1912 weniger zahlreich als in den vorhergehenden. Dies liegt zum Teil daran, daß die von Brede und der konsequenten Eschatologie geübte Kritik die Lust am Darstellen gedämpft hat; zum Teil ist es aber auch daraus zu erklären, daß seit 1909 der Streit um die Geschichtlichkeit Jesu das Interesse allgemein in Anspruch nahm.

Unter den erschienenen Leben-Jesu sind die von Loisy¹⁾ und Maurenbrecher²⁾ an erster Stelle zu nennen.

Alfred Loisy's großes Werk „Les évangiles synoptiques“ ist in Wirklichkeit ein Leben-Jesu. Nach einem Ueberblick über den Quellenwert der drei Synoptiker (B. I. S. 3—202) gibt der Verfasser einen Abriß der öffentlichen Wirksamkeit und der Lehre Jesu (S. 203—253), den er dann durch die Einzelauslegung zu erweisen und zu rechtfertigen unternimmt.

Der französische Modernist ist ein Gegner W. Brede's. Die Messianität Jesu, führt er aus, läßt sich nicht aus den Berichten hinwegdenken. Wenn der Galiläer nicht als „König der Juden“, d. h. als Messias, auf sein eigenes Geständnis hin zum Tode verurteilt worden ist, wird die ganze evangelische Geschichtserzählung so unbegreiflich, daß die Behauptung seiner Nichtexistenz die logische Folge dieser Annahme ist. Wurde er nicht um der von ihm in Anspruch genommenen Würde willen vor Gericht gestellt, auf welche Anklage hin erlitt er denn den Tod? War er nur ein Lehrer, wie kamen die Jün-

¹⁾ Alfred Loisy, „Les évangiles synoptiques“ (Im Selbstverlag des Verfassers. Ceffonds, près Montier-en-Dar. Haute-Marne). B. I 1907, 1014 S.; B. II 1908, 818 S. — Die Schrift „Jésus et la tradition évangélique“ (Paris 1910. 287 S.) ist nur ein Separatabdruck der drei großen einleitenden Kapitel des Werkes über die Synoptiker. Auch „L'évangile selon St. Marc.“ (Paris 1912. 503 S.) ist dem großen Kommentar entnommen. — Auf die erste Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ kann Loisy noch keinen Bezug nehmen, da sie ihm bei der Ausarbeitung der grundlegenden Kapitel des ersten Bandes noch nicht vorlag. — Ueber die Stellung, die der französische Modernist zum vierten Evangelium einnimmt, siehe S. 325.

Alfred Loisy, geboren anno 1857, Priester seit 1879, war Professor am Institut catholique (1881—1893) und an der Ecole des Hautes Etudes (1900—1904) zu Paris. Seine Schrift „L'Evangile et l'Eglise“ (1902; deutsch 1904) brachte ihn in Gegensatz zur kirchlichen Obrigkeit. 1903 kam er auf den Index; 1908 wurde er exkommuniziert; 1909 ernannte ihn die französische Regierung zum Professor für Kirchengeschichte am Collège de France.

In den Spuren Loisy's wandelt C. Piepenbring (Prediger zu Straßburg i./G.), „Jésus historique“ (Paris 1909. 194 S.) und „Jésus et les apôtres“ (Paris 1911. 329 S.).

²⁾ Max Maurenbrecher, „Von Nazareth nach Golgatha“, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums. Berlin-Schöneberg 1909. 271 S. — Eine Geschichte des apostolischen Zeitalters ließ der Verfasser unter dem Titel „Von Jerusalem nach Rom“ (Berlin-Schöneberg 1910. 285 S.) erscheinen.

Max Maurenbrecher studierte Theologie und war um 1900 Hilfsprediger in Zwickau, von wo er durch Friedrich Naumann nach Berlin geholt wurde. Anno 1903 trat er aus der national-sozialen Partei aus und schloß sich der Sozialdemokratie an.

ger dazu, an seine Auferstehung zu glauben und ihn für den bald erscheinenden Messias zu halten? Sie haben seine Auferstehung angenommen, weil sie schon vorher von seiner Messianität überzeugt waren.

Auch die vermittelnde Ansicht, daß der Galiläer zunächst als Prediger des Himmelreiches aufgetreten und erst im Verlaufe seiner Wirksamkeit zur Ueberzeugung von seiner himmlischen Würde gekommen sei, will Voisy nicht gelten lassen; er nimmt an, daß er sich für den Messias hielt, ehe er zu predigen anfang.

Der eschatologische Charakter des Selbstbewußtseins und der Predigt Jesu wird scharf herausgearbeitet. Der Prophet von Nazareth ist nicht der Messias; er erwartet es zu werden, wenn das Reich Gottes offenbar wird.

Aber trotz dieser außerordentlich starken Betonung der Eschatologie kann Voisy sich nicht entschließen, die bisherigen Anschauungen von den Ueberlegungen und dem Handeln Jesu einer Prüfung zu unterziehen, um zu ersehen, ob sie mit jener Grundüberzeugung wirklich in Einklang stehen. Die elementaren Probleme, auf die Brede und die „Skizze des Lebens Jesu“ zusammen aufmerksam gemacht haben, werden von ihm nicht in ihrer ganzen Schwere empfunden. Er behält im großen und ganzen den Aufriß der modern-historischen Lebens-Jesu bei; allerdings trägt er Sorge, die auffälligsten Fehler derselben zu korrigieren. Prinzipiell steht er auf dem Standpunkt, den auch Johannes Weiß einnimmt¹⁾.

Die Auskunft, daß Jesus nach dem Norden in die Einsamkeit gegangen sei, weil er vor Herodes und den Schriftgelehrten fliehen mußte, erkennt Voisy nicht an. Er setzt zwar voraus, daß nach der Ausendung der Jünger, die dem Propheten von Nazareth einen großen Erfolg brachte, die Stimmung in Galiläa wieder zu seinen Ungunsten umgeschlagen sei. Aber da der Herr keine Furcht kannte und das Kommen des Reiches Gottes nicht von äußeren Umständen abhängen ließ, kann er durch die Widerwärtigkeiten nur zu dem Entschluß geführt worden sein, den Schauplatz seiner Tätigkeit von Galiläa nach Jerusalem zu verlegen. Zu diesem Unternehmen schien es ihm aber angebracht, das Osterfest zu erwarten, an dem die Juden der ganzen Welt in der Hauptstadt versammelt wären. Darum verbrachte er die Zwischenzeit mit den Jüngern auf fremdem Boden.

Wie Petrus dazu kommt, in Jesus den zukünftigen Messias zu erkennen und ihn bei Cäsarea Philippi als solchen zu begrüßen, wird

¹⁾ Siehe S. 232—235; 390.

von Loisy nicht weiter untersucht. Auch auf die Frage, was Judas den Priestern eigentlich verraten habe, geht er nicht ein. Den Einzug in Jerusalem sieht er als eine messianische Demonstration von seiten des Volkes an und nimmt an, daß die Jünger diesem etwas über die wirkliche Würde des Herrn mitgeteilt haben. Dem Umstand, daß die messianischen Ansprüche Jesu in den folgenden Streitgesprächen nicht vorausgesetzt werden, legt er weiter keine Bedeutung bei. Die Verrierfrage über die Davidssohnschaft des Messias deutet er dahin, daß Jesus die Schriftgelehrten habe zur Erkenntnis anleiten wollen, daß der kommende Herrscher einen israelitischen König an Größe und Macht übertreffen würde. Die merkwürdigen Probleme des Prozesses kommen nicht zur Sprache.

Loisys Darstellung erweckt manchmal den Eindruck, als ob er auf die von ihm deutlich gefühlten Schwierigkeiten absichtlich nicht weiter einging. Seine meisterhafte Darstellung dient, wie die Renans, nicht immer der Enthüllung, sondern öfters auch der Verhüllung der Probleme.

Auch auf die Frage, ob Jesus vom Norden aufgebrochen sei um in der Hauptstadt zu sterben, gibt er keine klare Auskunft. „Jésus“, äußert er, „n'allait pas à Jérusalem pour y mourir; il y allait pour préparer et procurer, au risque de sa vie, l'avènement de Dieu.“ Daß er bestimmte Weissagungen von seinem Leiden, Sterben und Auf-
erstehen ausgesprochen haben könne, wird in Abrede gestellt. Diese sind später in die Berichte eingefügt worden. Auch die Worte über die sühnende Bedeutung seines Todes sind nicht ursprünglich.

Ueberhaupt will Loisy annehmen, daß die ältesten Nachrichten über Jesus durch den Verfasser des Markusevangeliums in weitgehendstem Maße gesichtet und vervollständigt worden seien¹⁾. Er ist, äußert er einmal, mit den Quellen eigentlich ebenso frei verfahren wie der Autor des vierten Evangeliums. Sein Hauptbestreben geht darauf aus, die Messianität Jesu zu erweisen. Der Durchführung dieses Prinzips dienen eine Reihe polemischer, didaktischer und apologetischer Erweiterungen des Erzählungsstoffes. Insbesondere legt der Evangelist Wert darauf, daß die Dämonischen die Würde des Herrn proklamieren und Wunder sie offenbaren. Um die Auferstehung glaubhafter zu machen, erzählt er, daß das Grab leer befunden worden sei.

¹⁾ Die Logia sind nach Loisy zwischen 60 und 70 zum ersten Male niedergeschrieben worden; ob griechisch oder aramäisch will er nicht entscheiden. Das Evangelium Markus wurde etwa um 75, das des Matthäus etwa um 100 redigiert. Eine genaue Rekonstitution des Urmarkus ist unmöglich und eigentlich auch zwecklos.

Zu dieser allgemeinen Tendenz kommt noch eine besondere. Der Verfasser des zweiten Evangeliums ist nicht ein Schüler Petri, sondern ein Anhänger Pauli. Er legt die älteste Tradition nach den Gedanken des Heidenapostels aus. Weil dieser die Urapostel überragt, werden sie im Evangelium als unintelligent geschildert. Es wird angenommen, daß sie die Gleichnisse und die Predigt Jesu nicht verstanden haben. Die Erzählung vom fremden Wundertäter, dessen Tun der Herr gegen ihre Anklage anerkennt (Mk 9^{38—40}), ist im Interesse Pauli erfunden. Wenn Jesus sich weigert, den Zebedaïden die Plätze zu seiner Rechten und Linken zuzusichern (Mk 10⁴⁰), so ist es, weil der Evangelist die höchste Ehre dem Heidenapostel bestimmt. Die freisinnigen Aussprüche über das Gesetz sollen die Stellung, die der letztere einnimmt, im voraus rechtfertigen.

Aus dem Paulinismus des Evangelisten ist ferner zu erklären, daß in dem Prozesse Jesu die Juden, das verworfene Volk, belastet werden, während Pilatus fast keine Schuld trägt.

Auch die Theorie, daß die Gleichnisrede der Verhüllung dienen soll (Mk 4^{11 u. 12}), ist aus der paulinischen Anschauung geflossen. Sie läßt die Prädestinationslehre des Heidenapostels schon in der Predigt Jesu vertreten sein. Jedoch will Loisy annehmen, daß dieser Eintrag nicht dem Verfasser des Evangeliums, sondern einem späteren Redaktor zur Last falle.

Steht es aber so um die Glaubwürdigkeit des zweiten Evangeliums, wie will Loisy der Anschauung W. Brede's, daß überhaupt alles, was mit den Messianitätsansprüchen Jesu zusammenhängt, später eingetragen sei, mit wirkungsvollen Argumenten begegnen? Was nützt es, daß er die historischen Schwierigkeiten der Hypothese des Breslauer Kritikers erkannt hat, wenn er eine im Prinzip nicht minder weitgehende literarische Ueberarbeitung des ältesten Erzählungsstoffes annimmt?

Während Loisy Altes und Neues mit Beibehaltung der alten Basis auszugleichen sucht, geht Max Maurenbrecher auf die modernste Problemstellung ein. Er greift die letzten Lösungsversuche auf und unternimmt es, was ihm an ihnen brauchbar erscheint, zu einer neuen Auffassung des Lebens Jesu zusammenzuarbeiten.

Den Ausgangspunkt der Konstruktion bildet die Beobachtung, daß die Religion des Urchristentums etwas ganz anderes ist als die „Lehre Jesu“, insofern als der Gestorbene und Auferstandene Objekt des Glaubens ist, was in seiner Verkündigung nicht vorgesehen war. Also muß angenommen werden, daß die Jünger zu der Unterweisung, die sie von ihm empfangen hatten, ihrerseits etwas hinzugetan haben.

Sie schufen das Christentum, indem sie den Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gottmenschen mit dem geschichtlichen Jesus in Verbindung brachten¹⁾.

Man darf nicht meinen, führt Maurenbrecher aus, daß dieser Mythos ihnen unbekannt war oder als heidnisch galt. Er hatte im Judentum und in der Apokalypst Heimatrechtigung erlangt. Dies soll insbesondere durch Daniel erwiesen sein. Der Verfasser dieser Apokalypse schaut im Gesicht den Menschensohn, der die Herrschaft der Endzeit antreten soll (Dan. 7 9—14). In der Deutung des Gesichtes wird aber gesagt, daß die Heiligen zuvor eine Drangsal von dreieinhalb Zeiten erleiden müssen (Dan. 7 23—25). Also, schließt Maurenbrecher, wird die älteste Vorstellung angenommen haben, daß der Menschensohn zunächst dem vierten, das letzte Weltreich versinnbildlichenden Tiere auf dreieinhalb Zeiten unterliegen und erst durch Tod und Auferstehung hindurch müsse, um seine Herrschaft anzutreten. Daß das Erstehen Jesu aus dem Grabe auf den dritten Tag verlegt wird, beweist, daß wir es in den betreffenden Berichten nur mit der Vergeschichtlichung des Mythos vom Menschensohn zu tun haben²⁾. Der letztere soll hauptsächlich auf das altbabylonische Epos von Marduk zurückgehen, das dann durch persische und kleinasiatisch-synkretistische Gedanken beeinflusst wurde.

Die allgemeinen Voraussetzungen der Hypothese Maurenbrechers sind also der modernsten Religionsgeschichte entnommen, auf die auch Drews sich beruft. Wrede liefert die Basis. Seine Theorie, daß Jesus selbst sich nicht für den Messias gehalten und auch seinen Tod und seine Auferstehung nicht geweissagt habe, wird im ganzen Umfang übernommen. Als historisch werden von Maurenbrecher nur die Worte anerkannt, in denen der galiläische Prophet von dieser Persönlichkeit

¹⁾ M. Maurenbrechers Formel lautet: „Das Christentum ist die Verbindung eines in seinen Wurzeln uralten Mythos mit der Erinnerung an einen wirklichen geschichtlichen Menschen“. Für die Art, wie er die Hypothese durchführt, ist die Reihenfolge der Kapitel in „Von Nazareth nach Golgatha“ sehr bezeichnend: 1. Die Geburtsstunde des Christentums. 2. Der Mythos vom auferstehenden Heiland. 3. Hat Jesus sich für den himmlischen Heiland gehalten? 4. Das Evangelium der Armen. 5. Jesus' Zusammenbruch. 6. Nochmals die Geburtsstunde des Christentums.

Eine Auffassung des Lebens Jesu, die sich wie eine Skizze zu der von Maurenbrecher ausgeführten ausnimmt, wurde schon von dem Göttinger Orientalisten Paul Anton de Lagarde (1827—1891) ausgesprochen (Deutsche Schriften 1878. Band I S. 222—233 „Die Religion der Zukunft“).

²⁾ Wie aus den danielischen dreieinhalb Zeiten drei Tage werden, vermag Maurenbrecher nicht besser zu erklären als die andern, die sich auf diese Zahl beziehen.

in der dritten Person und ohne irgendwelche Beziehung auf sich selbst redet.

Zugleich aber bekennt Maurenbrecher sich zur eschatologischen Betrachtungsweise. Er läßt Jesum das Ende der Dinge in der aller-nächsten Zeit erwarten. Die öffentliche Tätigkeit des Herrn, führt er aus, ist nur begreiflich, wenn er in seinem Reden und Handeln von der Leidenschaft einer ungeheuren, auf den Moment berechneten Hoffnung bestimmt wurde. Darum müssen die berichteten Ereignisse sich im Zeitraum weniger Monate abgespielt haben. „Ein Jesus, der drei Jahre hindurch Jezt sagte, hätte kein ehrlicher und innerlicher Mensch bleiben können; er wäre zum Schauspieler seiner selbst geworden.“

Mit Kalthoff entdeckt Maurenbrecher bei Jesus proletarische Gedanken. Er meint, daß er das Weltgericht nur den Besitzenden in Aussicht stellt, hingegen annehme, daß die Armen als solche der Teilnahme am Reich zum voraus sicher seien. Auch die Pharisäer sollen vom Herrn hauptsächlich darum angegriffen worden sein, weil sie zu den Begüterten gehörten; ebenso seien bei den von ihm geforderten Erleichterungen in der Beobachtung des Gesetzes, besonders was die Gebote über den Sabbath betrifft, soziale Motive mit im Spiel gewesen. Jedoch verwahrt Maurenbrecher sich dagegen, daß man Jesum als einen sozialistischen Revolutionär ansehe. Der eschatologische Prophet, der alles von der göttlichen Intervention erwartete, konnte die Gerechtigkeit schaffende Umwälzung nicht aus einem menschlichen Aufbruch hervorgehen lassen.

Der modernen Theologie entstammt Maurenbrechers Erklärung des Verlaufs der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Er nimmt an, daß der Herr den Abfall des Volkes erlebt habe und vor seinen Feinden geflohen sei.

Nachdem Johannes der Täufer, führt er aus, getötet worden war, trat Jesus auf. Er wirkte einige Wochen in Kapernaum und zog sich alsbald die Feindschaft der Schriftgelehrten und des Herodes zu. Der letztere meinte irrtümlicherweise mit einem Revolutionär zu tun zu haben. Ein Anschlag der Gegner (Mk 3⁶) wurde rechtzeitig verraten, sodaß Jesus fliehen konnte. Daraufhin versuchte er seinen Wirkungskreis in die Dekapolis zu verlegen, hatte aber keinen Erfolg. Als er gar in seiner Vaterstadt schlecht aufgenommen wurde, brachen seine Hoffnungen zusammen. Er floh nach Norden. Damals redete er die Worte von Leiden und Leidensnachfolge, in denen sich sein düsterer Ernst und seine entschlossene Leidenschaftlichkeit kundgeben.

Bei Cäsarea Philippi erlebte er etwas wie eine Vision. In der Verkündigungsgeschichte ist uns eine historische Erinnerung dieses Ereignis-

nisses aufbewahrt. Auf Grund jenes Schauens und zugleich in der Ueberzeugung, daß die Zeiten der Bedrängnis ihrem Ende entgegengehen müßten, brach er nach Jerusalem auf. Die „heiße Leidenschaft seiner Hoffnung“ schoß noch einmal empor. In der Hauptstadt ließ er sich im Unmut zur Aeußerung hinreißen, daß vom Tempel kein Stein auf dem andern bleiben werde. Dieses Wort wurde den Gegnern hinterbracht und gab ihnen den erwünschten Anlaß, gegen ihn vorzugehen. Es wurde als Gotteslästerung aufgefaßt und führte zu einem Todesurteil.

Jesus selber glaubte bis zu seiner Verhaftung nicht, daß er sterben müsse. Aber er war aufs tiefste enttäuscht, daß das Reich Gottes nicht erschienen war. Diese Trauerstimmung kommt in dem letzten Mahle, das er mit den Jüngern feiert, zum Ausdruck. Er tut dort den Schwur, keinen Wein mehr zu trinken, bis die erwartete Zukunft Gegenwart geworden sei und zeigt damit an, „daß er die selige Stimmung des Brautführers nicht mehr besaß, aus der er bisher sein großes Jetzt gesprochen hatte“. Ein trauriges Harren ist an die Stelle des freudigen getreten.

Verhaftung und Verurteilung kamen ganz unerwartet. Die Jünger flohen. Aber in Galiläa faßten sie neuen Mut. Sie erinnerten sich, daß ihr Meister bei der „Flucht in die Schluchten des Libanon über den Mythos vom Menschensohn mit ihnen geredet hatte“. Diese Lehre wurde ihnen zunächst eine Quelle des Trostes. „Sie vertieften den sittlichen Gedanken des Mythos zu dem Entschluß, alle Verfolgung und Gefahr in Treue bestehen zu wollen, weil der Kranz des Lebens ohne Prüfung und Not nicht erreicht werden könne.“ Aber plötzlich entdeckten sie, daß er auch den unschuldigen Tod ihres Meisters erkläre. Es ging ihnen auf, er selber sei der Menschensohn gewesen und habe in den Schluchten des Libanon über sein eigenes Schicksal mit ihnen gesprochen, nur daß sie ihn, verblendet, wie sie waren, nicht verstanden hätten. Visionen des Auferstandenen traten als Begleiterscheinungen dieses neuen Glaubens auf.

In der neuen Zuversicht kehrten sie nach Jerusalem zurück. Ihre Predigt hatte Erfolg. Sie fanden die Anhänger, die Jesu versagt geblieben waren, weil ihr Glaube eine „andere Form“ besaß, als der seine, und unbewußt die Gestalt gewonnen hatte, „die dem Bedürfnis und der Sehnsucht der großen Masse der damals lebenden Menschen entsprach“. In ihrer Predigt hatte nämlich die Vorstellung vom lebenden und sterbenden Gottmenschen, die seit Jahrhunderten in den „Erlösungs-Religionen angestrebt worden war“ ihre „vollendetste Ausprägung“ erhalten.

Auf den ersten Blick hat Maurenbrechers Darstellung etwas außerordentlich Bestechendes. Er kombiniert die Motive der verschiedensten Lösungsversuche mit großem Geschick und gestaltet sie mit dramatischem Instinkt zu einem lebendigen Ganzen. Was an den übernommenen Erklärungen beanstandbar ist, wird von ihm nach Möglichkeit geändert. Eine äußerst lebendige und reiche Sprache gibt der Darstellung ihr künstlerisches Gepräge.

Andererseits aber liegt die Schwäche der Hypothese gerade darin, daß sie auf so verschiedenartigen Voraussetzungen beruht. Sie wird von den Schwierigkeiten aller bisherigen Lösungsversuche bedrückt.

Mit W. Smith und A. Drews muß Maurenbrecher nachweisen, daß es einen Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gottmenschen gegeben habe. Darüber hinaus hat er noch darzutun, daß die Lehre vom Menschensohn, wie sie von Daniel zuerst vorgetragen und durch die Apokalypitik und Jesus übernommen wurde, sich von jenem Mythos herleitete und ein Sterben und Auferstehen der göttlichen Herrscherpersönlichkeit voraussetzte ¹⁾.

Da er die Theorie von W. Brede übernimmt, muß Maurenbrecher bereit sein, den Einwänden gegen die Annahme einer späteren Eintragung der Messianität Jesu in die älteste Ueberlieferung zu begegnen ²⁾.

Mit A. Ralthoff hat er zu beweisen, daß es sich in Jesu Aussprüchen über reich und arm wirklich um proletarisch-sozialistische Gedanken handelt, wo doch die Grundbedingung für eine derartige Annahme fehlt, insofern als Jesus den Begriff der „Arbeit“ nicht kennt und überhaupt jede auf Erwerb gerichtete Tätigkeit negiert ³⁾.

In Gemeinschaft mit der modernen Theologie muß Maurenbrecher erweisen, daß es in Jesu Wirksamkeit eine Periode des Mißerfolges gegeben habe. Auch er darf also den Beleg dafür zu erbringen suchen, daß der Herr „geflohen“ ist, obgleich die Evangelien nirgends etwas von

¹⁾ Ueber die Schwierigkeiten dieses Unternehmens siehe S. 536—538.

²⁾ Die Bedenken gegen die Hypothese Bredes sind auf S. 378—388 namhaft gemacht.

³⁾ Ueber Ralthoff siehe S. 345—349. — Da Maurenbrecher die eschatologische Anschauung bei Jesus voraussetzt, wird nicht verständlich, warum er die Aussprüche über den Besitz noch aus einem besonderen proletarisch-sozialistischen Instinkt herzuleiten sucht. Sie sind durch die Erwartung des Weltendes hinreichend erklärt. Ueberdies ist die Deutung Maurenbrechers mehr oder weniger gekünstelt.

einem Abfall des Volkes berichten und den Herrn an der Spitze einer großen Anhängerschaft in Jerusalem einziehen lassen¹⁾).

Von den Schwierigkeiten, die durch die Mischung der verschiedenen Lösungsversuche entstehen, sei nicht die Rede.

Und wie will Maurenbrecher die Veränderung, die er nach dem Tode Jesu in den Jüngern vor sich gehen läßt, begreiflich machen? Er bemerkt sehr richtig gegen Wrede, daß Visionen des Auferstandenen nicht genügt hätten, sie auf den Gedanken zu bringen, daß der Meister der Messias sei²⁾. Ist aber die Annahme, daß ihnen plötzlich die Bedeutung des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gottmenschen aufgegangen sei, eine Lösung der Frage? In keinem Falle. Sie bleibt eine bloße Auskunft.

Sobald man den angenommenen orientalischen Mythos in den Glauben der ersten Christen irgendwie mit hereinspielen läßt, muß man bereit sein, seine Umsetzung in Geschichte begreiflich zu machen. Maurenbrecher glaubt, den Schwierigkeiten, deren A. Drews und die andern nicht Herr werden konnten, dadurch zu begegnen, daß er einen geschichtlichen Jesus als Agens der Kristallisation für den Vergeschichtlichungsprozeß annimmt und den Vorgang selbst in den Gedanken der Jünger sich abspielen läßt. Eine weitere Erleichterung schafft er sich dadurch, daß er bei den Zwölfen Erinnerung an Äußerungen Jesu, in denen dieser auf den Mythos bezugnahm, voraussetzt, die sie nachträglich und mißverständlich dahin auslegen, als hätte er von sich und seinem eigenen Schicksal gesprochen.

Trotz dieser Maßnahmen will das Experiment nicht gelingen. Wie gekünstelt und gewunden sind die Ueberlegungen, die Maurenbrecher den Jüngern andichten muß, damit ihre Gedanken den Weg gehen, auf dem seine Hypothese allein zum Ziele kommen kann! Zuerst wird ihnen der Mythos „ein Erlebnis, ein Vorbild und ein Unterpfand ihrer eigenen Geduld und ihrer eigenen Belohnung“. Nachdem sie sich auf diese Weise mit ihm befreundet haben, entdecken sie, daß er in Jesus Geschichte geworden³⁾.

¹⁾ Ueber die Unterscheidung einer glücklichen und einer unglücklichen Periode im Leben Jesu siehe S. 204 und 397 ff.

²⁾ „Die Vision schafft keinen neuen Gedanken; sie benutzt das Material, das das bisherige Denken und Erleben des betreffenden Menschen ihr darbietet“. Ueber das Wesen derartiger Erlebnisse siehe auch Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 392.

³⁾ Das Unnatürliche an Maurenbrechers Hypothese ist, daß er gerade die Urapostel die Verbindung zwischen dem historischen Jesus und dem Mythos vom Menschensohn vollziehen läßt, wo doch aus allem, was wir über sie wissen, feststeht, daß sie keinerlei spekulative Begabung zeigten und demnach zu einer denke-

In Wirklichkeit hat Maurenbrecher den Bericht vom historischen Jesus und den Mythos vom sterbenden und auferstehenden Erlösergott miteinander zusammengeleimt, nachdem er beide zu diesem Zwecke zurechtgehobelt hatte.

Als Ganzes ist seine Lösung überdies noch dadurch unbefriedigend, daß er über die literarischen Operationen, die er mit den Berichten vornimmt, keine nähere Auskunft gibt und zu einer Reihe von elementaren Problemen keine Stellung nimmt. Er spricht sich nicht über Zweck und Bedeutung der verhüllenden Gleichnisrede aus. Die Ausfendung der Zwölf, samt dem mit ihr offenbar werdenden Erfolg Jesu wird nicht erwähnt, weil Maurenbrecher den Herrn von dem Augenblick an, wo er Kapernaum verläßt, im Interesse der dramatischen Gestaltung der Vorgänge, als Flüchtling betrachten will. Die Anfrage des Täufers fällt aus, da angenommen wird, daß Jesus erst nach dem Tode des Predigers der Buße und des Reiches aufgetreten sei¹⁾. Das „Petrusbekenntnis“ zu Caesarea Philippi wird nicht in Betracht gezogen.

Daß Maurenbrechers Darstellung äußerst packend und interessant ist, soll nicht bezweifelt werden. Er hat eines der großartigsten Leben-Jesu geschrieben. Aber seine Arbeit bedeutet keinen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wirklichen Wert besitzen nur diejenigen Lösungsversuche, die die Gesamtheit der Probleme und Fragen in Rechnung ziehen, sie in ihrer Komplexität erfassen und über die Scheidung zwischen echt und unecht, die sie in der Ueberlieferung der beiden ersten Evangelien vornehmen, bis in die geringsten Einzelheiten Rechenschaft geben. Wo diese Voraussetzungen nicht zutreffen, kann es sich immer nur um die Produkte einer mehr oder weniger wissenschaftlichen Phantasie handeln.

K. Rautskys Leben-Jesu²⁾ sei nur eben erwähnt. Er trägt eine rischen Leistung, wie sie jene Synthese darstellen würde, nicht im geringsten befähigt waren. Allenfalls könnte man Paulus diese Tat zumuten. Aber der Heidenapostel gebraucht den Ausdruck Menschensohn nicht und bezeugt, daß die Zwölfe vor ihm Jesus als den Messias anerkannten und Visionen des Auf-erstandenen hatten.

Sehr unklar bleibt bei Maurenbrecher auch das Verhältnis des Menschensohnes zum Messias. Waren beide Persönlichkeiten in der Vorstellung der Jünger identisch?

¹⁾ Die ganze Hypothese Maurenbrechers ist überhaupt nur dadurch möglich, daß er von der bei Matthäus überlieferten Tradition so gut wie ganz abieht und sich nur auf Markus und Lukas beruft.

²⁾ Karl J. Rautsky, „Der Ursprung des Christentums“. Stuttgart 1908. 508 S. — Rautsky, geboren 1854 zu Prag, lebt als sozialistischer Schriftsteller in Berlin und leitet die Redaktion der Neuen Zeit.

Korrektur der Ralthoff'schen Auffassung vor¹⁾. Statt die kommunistische Bewegung, aus der das Christentum hervorgegangen sein soll, in Italien entstehen zu lassen, verlegt er sie nach Palästina. Hierdurch wird es ihm möglich, den allgemeinsten Voraussetzungen der Evangelien besser gerecht zu werden als sein Bremenser Vorläufer, und die Geschichtlichkeit Jesu aufrecht zu erhalten. Er glaubt in ihm einen Bandenführer und revolutionären Messiasprätendenten zu erkennen, der von den Römern ergriffen und gekreuzigt wurde²⁾. In den Evangelien ist er als ein unpolitischer und frommer Prediger und Dulder geschildert, weil die kommunistische Bewegung nach der Zerstörung Jerusalems ihr revolutionäres Wesen ablegte und sich zu einer großen religiösen Genossenschaft organisierte.

Der neueren Formulierung der Fragen sucht Wilhelm Heitmüller in dem für die „Religion in Geschichte und Gegenwart“ geschriebenen, in Wirklichkeit einem „Leben-Jesu“ gleichkommenden Artikel, in weitgehender Weise Rechnung zu tragen³⁾.

Von Forschern, die in den neueren Studien den Plan der modern-historischen Leben-Jesu beibehalten und mit einer glücklichen und einer unglücklichen Periode in der Wirksamkeit des Herrn rechnen, seien genannt: Adolf Hausrath, Oskar Holtzmann, Paul Mehlhorn, A. Thoma, Immanuel Heyn, Etienne Giran, Charles Guignebert, C. G. Montefiore und W. H. Vennet⁴⁾.

¹⁾ Ueber Albert Ralthoff siehe 346—350.

²⁾ Daß Jesus mit kriegerischem Messiassthum nichts zu tun hatte, weist Hans Windisch in seiner auf Rautsky Bezug nehmenden Schrift „Der mesianische Krieg und das Urchristentum“ (Vortrag. Tübingen 1909. 95 S.) nach. — Hans Windisch, geboren 1881 zu Leipzig, ist Privatdozent der Theologie daselbst.

Siehe auch Gerald D. Heuver, „The teaching of Jesus concerning wealth. Chicago 1903. 208 S. In dieser gründlichen philosophischen Doktorthese ist nachgewiesen, daß Jesus kein ökonomisches System versucht und kein sozialistischer Revolutionär war.

³⁾ „Die Religion in Geschichte und Gegenwart.“ Tübingen 1912. B. III. Jesus-Christus. S. 343—410. Ausgezeichnet ist die Uebersicht über die Literatur. — Im Anschluß an diesen Artikel orientiert Otto Baumgarten über „Jesus Christus in der Gegenwart“ S. 411—443. Siehe darüber S. 515.

Wilhelm Heitmüller, geboren 1869 zu Döteberg, ist Professor der Theologie in Göttingen.

⁴⁾ Adolf Hausrath, „Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller“. Berlin 1908. Zwei Bände; 700 und 516 S. Ueber Jesus: B. I S. 3—217. — Adolf Hausrath, geboren 1837, gestorben 1909, war Professor der Theologie zu Heidelberg. Er war einer der ersten, die sich eingehend mit neutestamentlicher

M. A. Robertson und Fr. Daab verwenden neben den Synoptikern noch das vierte Evangelium¹⁾.

Zeitgeschichte befaßten. (Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Aufl. 4 Bände. 1873—77.)

Oskar Holzmann, „Christus“. Leipzig 1907. 148 S. In diesem Abriss sind die Fehler des großen Lebens Jesu von 1901 bedeutend gemildert. Ueber das letztere siehe S. 325—331.

Paul Mehlhorn (geb. 1851, reformierter Prediger zu Leipzig), „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu“. 2. Aufl. Leipzig 1911 (Aus Natur und Geisteswelt). 140 S. Das messianische Problem erfährt folgende Lösung: „Dem Heilandsbewußtsein, das von innen her gereift war, das wirklich einem gottgewiesenen Beruf entsprach, wurde von außen das Gewand entgegengebracht, in das es nun hineinschlüpfte, der messianische Purpurmantel, der Jesus freilich nicht ganz saß und ihn mannigfach drückte, aber doch nicht so stark, daß er ihn durchaus wieder hätte von sich werfen müssen.“ — Im allgemeinen kann Mehlhorns Darstellung als eine sehr gute Einführung in die Probleme gelten.

A. Thoma (Professor am Lehrerseminar zu Karlsruhe), „Jesus und die Apostel“. Gotha 1910. 211 S. — Immanuel Heyn (Pfarrer in Berlin), „Jesus im Lichte der modernen Theologie“. Greifswald 1907. 147 S. (H. F. Holzmann gewidmet.) — Etienne Giran, „Jésus de Nazareth“. Notes historiques et critiques. 2. Aufl. Paris 1909. 205 S.

Charles Guignebert (Chargé de cours der Universität Paris), „Les Origines du christianisme“. Paris 1906. 548 S. Ueber Jesus: S. 154—241. — C. G. Montefiore (geb. 1858; Vorkämpfer des freisinnigen Judentums in England; London), „Some elements of the religious teaching of Jesus according to the synoptic gospels“. London 1910. 171 S. — W. H. Bennett (geb. 1855; Professor der alttestamentlichen Wissenschaften; London), „The life of Christ according to St. Mark“. London 1907. 308 S.

¹⁾ M. A. Robertson (Dozent der Theologie am baptistischen theologischen Seminar in Louisville), „Epochs in the life of Jesus“. New-York und London 1907. 192 S. — Fr. Daab (Pfarrer in Riesenbrow), „Jesus von Nazareth, wie wir ihn heute sehen“. Düsseldorf 1907. 224 S. — Auch F. Refa, „Jesus der Christus“ (Leipzig 1907. 111 S.) vermischt den synoptischen mit dem johanneischen Bericht.

Das liberal-erbauliche Leben-Jesu von James Stalker erschien 1910 in vierter Auflage (Tübingen. 135 S.).

Varia: Joh. Müller („Die Reden Jesu“; bisher zwei Bände. München 1909 und 1911) bietet eine interessante moderne, praktische Auslegung von Worten Jesu.

Das Leben-Jesu des Arztes Jekta „Jesus von Nazareth und die Christologie“ (Straßburg 1911. 402 S.) ist zum Teil liberal, zum Teil romanhaft. Der Verfasser folgt den Spuren Venturinis und läßt Jesum am Kreuze von den Essenern abgenommen und nachher wieder belebt werden. Auf diese Weise erhärtet er die „Erscheinungen“.

Auch die Schrift „Wichtige Enthüllungen über die Todesart Jesu“ (Leipzig. 80 S.), die 1911 in siebenter Auflage erschien, geht auf Venturini zurück.

Aus bisher unbekannten orientalischen Quellen behauptet Doman Zar-Adusht Ha'Nisf für sein „Leben-Jesu“ (Deutsch; aus dem Englischen. Leip-

Auch die Laien Rudolf von Delius¹⁾ und Julius Pippert²⁾ legen ihren Darstellungen den von der liberal-modernen Theologie entworfenen Plan zugrunde, indem sie Jesum nach einer kurzen Zeit des Erfolges vor seinen Gegnern fliehen lassen.

R. von Delius erkennt in dem Nazarener „eine starke, klare, reife Mannesgestalt, die mit „nüchtern derber Freude am Alltagsstreiben“ ins Leben blickt. Aber das Thema des Lebens dieses Propheten, der sich für den Messias hält, ist „Innerlichkeit und Vertiefung des Fühlens gegen Menschen und Gott“. Seine Weltauffassung verankerte sich in dem seltsamen Widerspruch, daß er das reale Kommen des Reiches für die nächste Zeit erwartete, es aber zugleich, während er es verkündete, als etwas schon ganz gegenwärtiges fühlte und erlebte.

J. Pipperts Anschauung ist mit der Moritz Friedländers³⁾ nahe verwandt. Die Galiläer, führt er aus, sind weder der Abstammung noch der Gesinnung nach als Juden anzusehen. Sie waren erst durch die Eroberungen der Hasmonäer unter die Botmäßigkeit des Gesetzes gekommen. Im Grunde blieben sie aber Freigeister, die sich der Priester Sippe, die ihr Land ausfaugte, nicht unterwerfen wollten. In der Auflehnung gegen das Gesetz fanden sie Unterstützung bei den Essenern, die Pippert als außerhalb der jüdischen Kultgemeinschaft stehende „Eklektiker“ charakterisiert. Johannes der Täufer ging aus ihrer Mitte hervor, und wirkte in Galiläa, nicht in Judäa. Auch Jesus hatte Beziehungen zu dem Orden, wenn er auch später noch über ihre Lehre hinauswuchs. Er lehnte sich gegen den Opferkult auf und suchte eine Trennung zwischen dem „materiellen“ Teil des Gesetzes und den allgemeinen ethischen Bestimmungen desselben durchzusetzen. Die spätere Ueberlieferung, wie sie schon im Evangelium des Matthäus vorliegt, hat seinen Gegensatz zum jüdischen Wesen gemildert und aus dem freigeistigen Galiläer einen Rabbi gemacht, der sich „kultbessessen“

zig 1908. 79 S.) zu schöpfen. Er beruft sich auf die geheimen ausführlichen Archive der Weltgeschichte, die er in den unterirdischen Magdaznantempeln des Himalayagebirges eingesehen habe. Aus diesen erfährt er, daß Kaiphas nach der Auferstehung Jesu vom Balkon seines Palastes in den Hof fiel und das Rückgrat brach und sein Schwiegervater „vor Wut über den Verlauf der Dinge schäumte“. — Ähnlich, nur etwas feiner dichtete Herr Notowitsch. Siehe S. 360.

¹⁾ Rudolf von Delius (geb. 1878; Schriftsteller zu Ried, Oberbayern), „Jesus“. Sein Kampf, seine Persönlichkeit und seine Gegner. München 1909 182 S.

²⁾ Julius Pippert (Deutsch-böhmischer Schriftsteller; geboren 1839; gestorben 1909), „Bibelstudien eines modernen Laien“. Neue Folge. Neues Testament. Stuttgart 1907. 180 S.

³⁾ Ueber Moritz Friedländer siehe S. 354—356 und S. 543.

den Riten unterwirft und sogar das Passahmahl mit seinen Jüngern feiert. In Wirklichkeit aber hat er in der Nacht, da er verraten war, Blutbrüderschaft mit ihnen getrunken, indem er nach einem heidnischen, uralten Brauch den Wein, den er ihnen darreichte, mit seinem Blute mischte.

Eine kurze aber großartige Charakterschilderung Jesu liefert Karl Weidel, ein Schüler W. Brede¹⁾. Er ist von der in der modernen Theologie geübten Verkleinerung Jesu losgekommen, schreitet aber nicht, wie sein Lehrer, zur Regierung seiner futurischen messianischen Ansprüche fort, sondern erkennt in ihnen gerade die charakteristische und zeitgemäße Ausprägung der Persönlichkeit. Zunächst zeigt er die ungeheuren Widersprüche in dem Charakter des Herrn auf, um dann darzutun, wie die „auseinanderstrebenden Kräfte seines Wesens durch die höhere Gewalt seiner übergewaltigen Willensenergie doch zu einer wirklichen Einheit zusammengefaßt“ werden.

Eine verkürzende Wiedergabe der Schilderung Weidels täte der Vollendung seiner Beobachtung und der Gewalt seines Stiles Eintrag. Darum möge der Zwiespalt in Jesu Wesen und die Lösung desselben mit den Worten des Verfassers dargelegt werden.

„Ein Herrenmensch, so steht Jesus vor uns, mit einer Souveränität des Selbstbewußtseins ohne gleichen, der geborene Herrscher, dessen Willensenergie unwillkürlich alles sich beugt, und doch ein Kindergemüt und ein Kinderfreund, der die Sonne harmloser Fröhlichkeit mit seinem Erscheinen aufgehen läßt. Von höchster Pietät gegenüber Väterbrauch und -gesetz und dabei der größte Revolutionär, den die Weltgeschichte kennt. Des leidenschaftlichsten Grimmes und Bornes fähig, ein harter Richter, eine feurige Kampfesnatur, und wiederum ein Mensch voller Sanftmut und Güte, milde und nachgiebig und ein Freund der Sünder. Mitten im Leben stand er und blieb ihm doch fremd, harmlos nahm er an seinen Gütern, seinen Freuden und Schmerzen, seiner Geselligkeit teil und zerschchnitt doch alle Bande des Besitzes, des Berufes, der

¹⁾ Karl Weidel (Oberlehrer in Magdeburg), „Jesu Persönlichkeit“. Eine psychologische Studie. Halle a./S. 1908. 47 S. — Erwähnt sei, daß Weidel, wie er selber bemerkt, in manchen Punkten mit Johannes Nink (siehe S. 332) — dessen Schrift „Jesus als Charakter“ (1906. 370 S.) er bei Abfassung seiner Studie noch nicht kannte — übereinstimmt. Bei Nink wird aber der Grundgedanke durch die vielen Einzelzüge verwischt. Obwohl seine Schrift nichts Anstößiges enthält, mußte er auf sie hin seine Stellung als Seelsorger der positiven Minoritätsgemeinde in Winterthur aufgeben.

Zur Frage siehe auch das mehr gemütvollere Werk von A. E. Garvie (geb. 1861; Vorsteher des New College in London), „Studies in the inner life of Jesus“. London 1907. 556 S.

Ghe, die ihn an das Leben fesseln konnten, und liebte die Einsamkeit. Den Menschen und ihren Schwächen gegenüber voll bitterer Ironie und Schärfe und doch ihr Retter und Heiland. Von scharfem, durchdringendem Verstande, der aller Schriftgelehrsamkeit und ihrer Spitzfindigkeit die Wage hielt und sie mit ihren eigenen Waffen schlug, und dabei von einer Schlichtheit und Naivität des Wesens und einer Anschaulichkeit der Ausdrucksweise, daß jedes Kind ihn verstehen konnte. Klar, ruhig, entschlossen und zielbewußt in seinem Handeln, und dann wieder leidenschaftlich erregt, impulsiv, wie „von Sinnen“ und wie unter höherem Zwange stehend. Unnahbar stolz, von königlichem Selbstgefühl, und doch der Sünder Gefelle. Von unerhörter Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit, der gegenüber alle Autoritäten und Bande der Pietät in Staub zerfliegen, und dabei von unbedingter Unterordnung gegen Gott. König und Bettler, Heros und Kind, Prophet und Reformator, Kämpfer und Friedefürst, Herrscher und Diener, Revolutionär und Weiser, Tatmensch und Dichter: alles war er in einer Person. Er konnte reden wie selten ein Mensch und liebte das Schweigen. Er war die personifizierte Männlichkeit, herb bis zur Schroffheit, und konnte sich fügen, sich hingeben, sich opfern, wie nur ein Weib es kann. Er stand ganz auf sich, in seinem Auftreten und seinen Grundsätzen war er ein absoluter Individualist, und er hat doch den Anstoß gegeben zu einer sozialen Verbrüderung der Menschen, die noch längst nicht abgeschlossen ist.“ . . . „In einer ganz ungewöhnlichen Stärke der Willenskraft liegt das Zentrale dieser Persönlichkeit. Nur eine ganz gewaltige Selbstbeherrschung war imstande, eine solche Vielseitigkeit von konträren Anlagen und Triebkräften ohne Schaden für sich zu ertragen und zu geschlossener Gesamtwirkung zu vereinigen.“ . . . „Der Träger eines unendlichen Schazes wertvoller Ideen, die die Menschheit auf ein höheres Niveau heben, und eines gewaltigen Willens, der die Kraft hat, eine Welt zu bezwingen, muß mit innerer Notwendigkeit auch ein höheres Selbstbewußtsein als gewöhnliche Menschen zeigen.“ . . . „Jesus hat sich für den Messias erklärt. Das heißt aber nicht mehr und nicht weniger als — in unserer Sprache ausgedrückt: er hat sich für den Vollender der Weltgeschichte und absoluten Herrn aller Geister gehalten, für den, der berufen ist, die Pläne Gottes, die in der Geschichte sich entfalten, zum Abschluß zu führen. Daß er sich in der Zeit irrte und diese Vollendung nahe glaubte, tut nichts zur Sache. Im Gegenteil: das ist nur der selbstverständliche Ausdruck für die Energie seines Willens und Selbstbewußtseins, der gegenüber die Zeit verschwand.“ . . . „Jesus hat die Religion aus der Sphäre des Intellekts, des Gefühls

in die des Willens verlegt. In dieser seiner weltgeschichtlichen Tat spiegelt sich, wie in allem, was er sagt und tut, ohne weiteres das Wesen seiner Persönlichkeit." . . . „Eben damit ist . . . die Religion aus einer bloßen eschatologischen Zukunftshoffnung für ihn zum Gegenwartserlebnis geworden. Es klingt paradox und ist doch von dem Charakter Jesu aus von selbst verständlich, daß Jesus, in dem die eschatologische Hoffnung am intensivsten aufloderte, in dem sie gleichsam Person wurde, sie eben damit überwand und die Religion aus der Sphäre der Spekulation und Hoffnung auf das höhere Niveau des unmittelbaren, aktiven und passiven Erlebens erhob." . . . „Ein Mensch wie er konnte nicht tatenlos und sehnüchtig auf die zukünftige Vollendung harren. Er zwingt sie herbei . . .“

Man beachte, daß Karl Weidel von denselben Beobachtungen ausgeht wie Ernst Horneffer¹⁾. Während aber der letztere von der zeitgeschichtlichen Ausgeprägtheit Jesu nicht loskommt und ihn zuletzt, bei aller Ehrfurcht vor der innerlichen Größe, nur als einen gefährlichen Schwärmer ansehen kann, gelingt es K. Weidel, das hinter den Formeln der Zeit liegende zeitlose Wesen der Persönlichkeit zu erfassen. Zum ersten Male ist hier das „Uebergeschichtliche“ an Jesus, auf das die Theologie seit bald anderthalb Jahrhunderten ausgeht und um dessentwillen sie fort und fort unbewußt Geschichtsfälschung begangen hat und noch begeht, natürlich dargestellt. Und zugleich wird die religiöse Bedeutung Jesu offenbar. Wie von selbst läuft Weidels geschichtliche Betrachtungsweise in die metaphysische aus. Er erkennt in Jesus eine jener ungeheuren schöpferischen Persönlichkeiten, in denen unendliche Triebkräfte des Weltgrundes zur Erscheinung kommen, die Weltgeschichte immer wieder in Fluß bringen und die Menschheit in die Bahnen zwingen, in denen sie einem geistigen Fortschritt entgegengehen.

Die siebenundvierzig Seiten Karl Weidels sind für die Religionsphilosophie und die Dogmatik, sagen wir für die Religion, bedeutungsvoller als so und so viele „christologische Versuche“. Denn hier ist eine Versöhnung zwischen Geschichte und Denken, bei der das Denken auch die Geschichte bereichert und nicht, wie bei den andern, die Geschichte durch das Denken mißhandelt wird.

Mit den Grundgedanken Weidels berührt sich Bruno Wehnert in seinem dunkeln Buche „Jesu Diesseitsreligion“, obwohl er ihn nicht kennt und eine ganz andere historische Betrachtungsweise vertritt.

¹⁾ Ernst Horneffer, „Jesus im Lichte der Gegenwart“ (1910). Siehe S. 516.

Er¹⁾ will Jesum in „indirekter Beweisführung“ unserer Zeit nahe bringen, weil er glaubt, daß die uns erhaltenen Berichte — er stellt das vierte Evangelium mit den Synoptikern auf eine Stufe! — sein wahres Wesen nur noch durchschimmern lassen. Es handelt sich bei ihm also gar nicht um eine geschichtliche, sondern um eine divinatorische Betrachtungsweise. Sicher ist ihm soviel, daß der wirkliche Jesus sich immer in Bildern, Gleichnissen und Paradoxien bewegte und Rätsel aufgab, um seine Zuhörer aufzufordern, zu suchen und sich zu fragen, „bis sie endlich glaubten gefunden zu haben was er meinte“. „Jesu extreme Bildlichkeit war der Widerhaken, mit dem er sich noch heute in die Herzen seiner Widersacher sowohl, wie seiner Anhänger, unweigerlich festsetzt.“ Er ist ein Symboliker, immer und allzeit Symboliker, und braucht die realistische Form, um seine idealen Gedanken in sie hineinzulegen, sie vor seiner Zeit zu bewahren und sie in ihrer aufregenden Lebendigkeit bis auf die fernsten Geschlechter kommen zu lassen. Seine Lehre ist paradoxer Idealismus; seine Worte decken seine Gedanken niemals, weil er gezwungen ist, neue Gedanken in alte Worte zu kleiden. Jesus war ein Ametaphysiker. In den Evangelien ist er es nicht mehr. Aber sie lassen noch erkennen, daß er es war.

Die Art, wie B. Wehnert diesen Idealismus als das Treibende in Jesu Bildern und Paradoxien ahnen läßt, ist bewundernswert. Und das Wesen, das er in ihn hineinlegt, ist zuletzt dennoch geschichtlich und deckt sich mit dem, das K. Weidel als Historiker erfaßt hat . . . denn es geht auf das Eschatologische zurück. Auch B. Wehnert begreift Jesum letztlich als einen über Pessimismus und Optimismus stehenden, sich mit Bewußtsein über alles Erkennen hinaussetzenden sittlichen, vorwärts gerichteten, elementaren und ungeheuer mächtigen Willen und als eine Weltenergie, die nie ruhen wird.

Am Schlusse erhebt sich die Darstellung zu wirklich erhabener Größe. „Um den historischen Jesus kommen wir nicht herum. Gerade dann kommen wir um ihn nicht herum, wenn wir wahre religiöse Ideen vertreten wollen“ . . . „Wir sind von Jesus nicht dogmatisch abhängig. Nicht seine historische äußere Erscheinung, auch nicht seine Ideen, sind maßgebend für uns. Für uns maßgebend ist, nach seinem eigenen Wunsch, sein Idealismus. Er hat die Religion in Bewegung aufgelöst . . . Die erzeugte religiöse Energie, wie sie dem Born seines großen Menschenherzens entquoll, ist konstant. Und der religiöse Prozeß überhaupt liegt nun darin, daß sich Jesu religiöse Energie, sein

¹⁾ Bruno Wehnert (Gymnasialoberlehrer in Hamburg), „Jesu Diesseitsreligion“. Groß-Salza 1911. 207 S. — Von demselben „Jesus als Symboliker“. Dortmund 1909. 153 S.

religiöser Energismus und Idealismus, der in der Welt unverloren ist, in neue ideale Formen umsehe" . . . „Jesus steht uns nicht als theologischer Gott gegenüber. Er steht uns auch nicht als bloßes philosophisches Ideal und Vorbild vor Augen. Zwischen uns und ihm besteht vielmehr das enge Auseinanderbezogensein, das in den Naturwissenschaften ebenfalls, zwischen allen Kräften, die es dort gibt, hergestellt wird. Naturwissenschaftlich behauptet man, es gäbe nur eine Kraft. So behaupten wir religiös, es gäbe nur eine religiöse Energie. Einmal auf der Welt wirksam, geht kein Fünkchen von ihr verloren. Wohl aber wandelt sie ihre Formen. Und diese Formen stehen insofern in enger Verbindung miteinander" . . . „Entzündet dieses Idealismus in uns nun ist Jesus. Sollen wir ihm nicht historisch die Ehre dafür erweisen, die er verdient?" . .

Auch dieses Buch sei den Dogmatikern empfohlen, weil es in der Ungeschichtlichkeit genial und in der Philosophie tief ist. Es ist im Grunde gegen Hegel und seinen Symbolismus gerichtet und zuletzt dennoch in seinem Geiste geschrieben. Wer es zur Hand nimmt, ist zunächst empört über die souveräne Verachtung der historischen Forschung; nach und nach empfindet er ein Gefühl der Ehrfurcht demjenigen gegenüber, der das Wesen Jesu so intuitiv und unmittelbar erfaßt hat; und wenn er ans Ende kommt, ist er von dieser Gnosis ergriffen und erbaut.

In H. Schneiders Leipziger Antrittsvorlesung „Jesus als Philosoph“ herrschen Pseudogeschichte und Pseudophilosophie vor¹⁾. Der Leser lernt den „denkenden Messias“ kennen, der alle Sätze seines Systems so ableitet, wie H. Schneider es ihm eingibt, keine Wunder tut, um nicht gegen die Natur zu handeln, sich in der Auferstehungsfrage als vorsichtiger Agnostiker erweist, die Bitte um das tägliche Brot mit Widerstreben in das Vaterunser einfügt und die Ehe nicht als „heilig“ sondern als „praktisch“ ansieht.

Zurück in die gebahnten Wege der Theologie!

Die Darstellungen aus dem konservativen Lager haben nichts Auf-

¹⁾ H. Schneider. „Jesus als Philosoph“. Leipzig, 1911. 48 S. Auf S. 47 weist der Verfasser „mit allem Vorbehalt“ auf den Anklang von „Ischriot“ an „Ishtar“ hin. In seinem Werke „Kultur und Denken der Babylonier und Zuben“ (Leipzig 1910. 665 S. S. 463—480) gibt H. Schneider eine Skizze der Tätigkeit und Persönlichkeit Jesu. Ueber dieses Werk siehe S. 539.

Unter den Studien über das Wesen und den Charakter Jesu sei noch das liebenswürdige Buch von Oskar W. Wüsthauß (Pfarrer in Düsseldorf-Gerresheim), „Der Humor Jesu“ (Heidelberg 1909. 117 S.) angeführt. Zu bedauern ist, daß der Verfasser nicht auch die Ironie des Herrn analysiert hat.

regendes an sich. Sie sind durchweg in der Form sehr gemäßig und zeugen von ausgedehnter Belesenheit auf dem Gebiete der gegnerischen Ansichten¹⁾. Daß die freisinnige Forschung durch die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu und andere Widersacher bloßgestellt worden ist, wird als ein nicht unerwünschter Beweis für die Richtigkeit der Anschauungen der nicht-kritischen Theologie angesehen. Neue Ideen werden nicht vorgebracht. Bedeutsam ist, daß die prinzipiell supra-naturale Betrachtungsweise im allgemeinen viel stärker hervortritt als es in den Schriften, die sich früher mit dem Liberalismus auseinandersetzten, der Fall war. Sie wird offen zum geschichtlichen Prinzip erhoben, während sie sonst mehr unausgesprochen im Hintergrunde stand. Die Bahn der katholisierenden Betrachtungsweise wird mit Entschiedenheit betreten.

Die katholische Forschung²⁾ zeigt, wohin der Weg führt und was aus der Gelehrsamkeit wird, wenn sie die Anschauung und das Denken, und damit Sinn und Mut für das Wirkliche preisgegeben hat. Sie stilisiert Figurenwerk nach historischen Motiven und redet sich dabei ein, Geschichte zu ergründen.

Daß die Beschäftigung mit dem nachhistorischen Jesus nicht un-

¹⁾ J. Rögel (Professor in Greifswald), „Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik“. Großlichterfelde 1906. 98 S. (Vorträge). — Richard H. Grümacher (Professor in Rostock), „Ist das liberale Jesusbild modern?“ Groß-Lichterfelde 1907. 50 S. — „Jesus Christus für unsere Zeit“ (Vorträge von Hauptleiter, Walther, Rütger, Raftan, Schaefer), 2. Aufl. Hamburg 1907. 210 S. — J. Hauptleiter (Professor in Greifswald), „Jesus“ (Sechs Vorträge). München 1911. 98 S.

H. Jordan (Professor zu Erlangen), „Jesus im Kampfe der Parteien der Gegenwart“. Stuttgart 1907. 53 S. — Von demselben „Jesus und die modernen Jesusbilder“. 1909. 113 S. — Karl Thieme (Professor zu Leipzig) „Jesus und seine Predigt“ (Volkshochschulkursus). Gießen 1908. 128 S. — Von demselben siehe auch eine Studie über die Demut Jesu (Die christliche Demut. Erste Hälfte. 1906. 258 S.).

Mild erbaulich: Paul Gremer, „Jesus und die Menschen seiner Zeit“ (Gütersloh 1909. 478 S. Vorträge) und L. Henrichs, „Wer ist Jesus?“ (2. Aufl. Ohne Jahreszahl. Weisweid i./Westf. 30 S.) — Das in ähnlichem Geiste geschriebene Leben-Jesu von David Smith, „The days of his flesh“ (London 1905) erlebte anno 1910 seine achte Auflage (549 S.).

²⁾ Als typisch sei erwähnt „Jesus Christus“ (Vorträge von Esser, Braig, Hoberg, Krieg, Weber). Freiburg i./B. 1908. 440 S. 2. Aufl. 1912. Siehe auch die auf S. 508 erwähnten Werke von F. H. Kiehl und Hilmarin Felder. — Als sehr langlebig erweist sich des Jesuiten M. Meschlers Werk „Das Leben unseres Herrn Jesu Christi“. Freiburg i./B. 7. Aufl. 2 Bände 1910. 653 und 586 S. — Von demselben, der studierenden Jugend gewidmet, „Der göttliche Heiland“. Freiburg i./B. 3. Aufl. 1911. 653 S.

interessant ist, läßt sich aus Walter Bauers eingehender und feiner Studie „Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“ entnehmen¹⁾. Das Werk ist außerordentlich zeitgemäß, weil es erkennen läßt, in welcher Art religiöse Geschichten umgestaltet und erfunden wurden. Diejenigen, die die Erscheinung Jesu überhaupt für eine Schöpfung des Urchristentums ausgeben wollen, täten gut, sich an dem vergleichsmäßig vorliegenden Material über das Wesen des Prozesses zu orientieren, um die Schwierigkeit ihrer Hypothese einzusehen.

Ueber das Jesusbild der apostolischen Väter berichtet Jean Rouffiac²⁾. Dabei zeigt sich, wie wenig der geschichtliche Jesus für die Christologie der alten Kirche in Betracht kam.

Im theologischen Jahresbericht von 1908 bemerkt Martin Brückner, daß die Gesamtdarstellungen des Lebens Jesu „glücklicherweise“ zu schwinden beginnen. Diese Genugtuung wird jeder, der sich mit der einschlägigen Literatur zu befassen hat und auf die zahlreichen, miteinander identischen Leben-Jesu der letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts zurückblickt, bis zu einem gewissen Grade begreifen und teilen. Man hüte sich aber vor einer Ueberschätzung der Tatsache. An sich ist sie noch kein Zeichen einer beginnenden Gesundung der wissenschaftlichen Theologie, ebensowenig wie das Sinken der Temperatur in jedem Falle auf Genesung zu deuten ist. Absolut günstig zu beurteilen wäre der Rückgang der Leben-Jesu nur dann, wenn er durch eine Steigerung in der Produktion von Arbeiten, die sich mit den Einzelproblemen beschäftigen und also einer neuen Gesamtauffassung

¹⁾ Walter Bauer, „Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“. Tübingen 1909. 568 S. 1. Die wichtigsten Momente des Lebens Jesu. 2. Jesu Persönlichkeit und Wirksamkeit. 3. Das Leben Jesu bei den jüdischen und heidnischen Gegnern des Christentums. 4. Die Formen der Lebensbeschreibung Jesu. 5. Die wirkenden Kräfte. — Ausgezeichnete Literaturangabe; eingehende Register.

Zur Sache siehe auch: E. Hennecke, „Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen“ (1904); Alfred Resch, „Agrapha“. Außerkanonische Evangelienfragmente (1888; 2. Aufl. 1906); E. Preuschen, „Antilegomena“. Die Reste der außerkanonischen Evangelien (2. Aufl. 1905). — Populär: L. Christian Couard, „Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel“. Gütersloh 1909. 144 S.

²⁾ Jean Rouffiac, „La personne de Jésus chez les Pères apostoliques“. Mençon 1908. 127 S. — Diese Studie ist eine Arbeit für das Staatsexamen (Licence en théologie) zu Paris. Dieselben werden in Frankreich und größtenteils in der Schweiz noch gedruckt und stellen der Gründlichkeit der Studien ein ehrenvolles Zeugnis aus. Es gibt unter ihnen eine nicht geringe Zahl, die wirklich eine wissenschaftliche Bedeutung haben.

vorarbeiten, ausgeglichen würde. Dies ist aber nicht oder nur in beschränktem Maße der Fall.

Die Probleme, die zur Verhandlung stehen, waren durch Brede und durch die erste Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ zusammengestellt und formuliert worden. Aber die moderne Theologie hat sie nur zum Teil in Angriff genommen¹⁾. Die Forscher, die sie in ihrer Totalität auf sich wirken ließen, sind zu zählen.

Im Vordergrunde der Diskussion stand die Frage nach dem eschatologischen Charakter der Verkündigung und des Selbstbewußtseins Jesu. Mit ihr beschäftigt sich H. J. Holzmann in seiner Abhandlung „Das messianische Bewußtsein Jesu“²⁾. Er will gegen das in der

¹⁾ Siehe „Von Reimarus zu Brede“, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906); „Probleme und Fragezeichen“ S. 259–266; „Alte und neue Probleme“ S. 330–334. 2. Ausg. S. 253–259 und 370–375.

Zur eschatologischen Frage siehe S. 222–274; über das Verhältnis der Eschatologie Jesu zu der des Spätjudentums siehe S. 275–315.

²⁾ H. J. Holzmann, „Das messianische Bewußtsein Jesu“. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1907. 100 S. Dazu: „Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie“. Tübingen. 2. Aufl. Band I 1911. „Die Verkündigung Jesu“, S. 159–420. —

Siehe auch Paul Feine, „Die Theologie des Neuen Testaments“. Leipzig (1. Aufl. 1910) 2. Aufl. 1912. 731 S. „Die Lehre Jesu nach den Synoptikern“, S. 22–189. — Paul Feine, geboren 1859 zu Golmsdorf bei Jena, war Professor der Theologie in Wien und Breslau und wirkt zurzeit in Halle.

Gegen Holzmann wendet sich Daniel Bötter (geb. 1855; Professor in Amsterdam) in seiner Schrift „Das messianische Bewußtsein Jesu“ (Straßburg 1907. 47 S.). Er bestreitet, daß Jesus sich jemals als den Menschensohn im apokalyptischen Sinn bezeichnet habe. Trotzdem soll der Herr von Anfang an sich in „irgend welchem Sinne“ der messianischen Würde bewußt gewesen sein und dies den Jüngern in Cäsarea Philippi auch zugestanden haben. Bestimmend für ihn war wahrscheinlich Jes. 53.

Von neueren Veröffentlichungen über jüdische und urchristliche Eschatologie seien genannt: Alfred Bertholet (Professor in Basel), „Die jüdische Eschatologie“ (Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen. B. II S. 598 bis 611). — P. Lagrange, „Le Messianisme chez les juifs“. Paris 1908. 344 S. — H. M. Hughes, „The Ethics of Jewish apocryphal literature“. London 1910. 340 S.

Mit popularisierender Absicht: L. C. Couard, „Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen“ (Gütersloh 1907. 248 S.); Gustav Höncke (geb. 1871, Professor zu Breslau), „Die neutestamentlichen Weissagungen vom Ende“. (Groß-Dichterfelde-Berlin. 1907. 52 S.); Rudolf Knopf (Professor zu Marburg), „Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums“ (Tübingen 1907. 63 S.).

Sehr gut orientiert der Abschnitt über jüdische Messianologie und Eschatologie in Joseph Felten's Neutestamentlicher Zeitgeschichte (Regensburg 1910. B. II S. 133–233). Felten ist Professor an der katholischen Fakultät zu Bonn.

„Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ ergangene „Todesurteil“ der modernen Theologie „Revision einlegen“. Vortrefflich ist der Überblick über die Literatur und die Ansichten der verschiedenen Schulen und Forscher. Eine befriedigende Lösung wird aber nicht geboten.

H. J. Holzmann geht in den Zugeständnissen so weit er kann. Er arbeitet den eschatologischen und apokalyptischen Charakter der Predigt und des Selbstbewußtseins Jesu außerordentlich stark heraus, bleibt aber zuletzt dennoch bei seiner früheren Behauptung stehen, daß der Herr neben dem kommenden ein schon vorhandenes Reich verkündigt und neben der zukünftigen Messianität eine schon gegenwärtige für sich in Anspruch genommen habe. Die letztere soll er in das Wort „Menschensohn“, das an sich, wie Holzmann zugesteht, die apokalyptische Herrschergestalt bezeichnet, mit hineingelegt haben¹⁾.

„Menschensohn“, wird am Schluß ausgeführt, „ist und heißt Jesus eines teils allenthalben, wo er das Reich vergebend und heilend, lehrend und leidend verkündet, verbreitet, vertritt, andernteils aber und vor allem dort, wo er es, auf den Wolken des Himmels kommend, vollendet. Keine Stelle entzieht sich gänzlich dieser Auslegung. Genau wie das Gottesreich selbst sowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges ist, so begreift auch die mit Beziehung auf den, dem Gottesreich gewidmeten Beruf Jesu gewählte Selbstbezeichnung neben dem, was die Zukunft bringen wird, doch schon das Wirken in der Gegenwart.“

Wie ist es möglich, daß ein so scharfsinniger Geist diese vermittelnde Ansicht noch immer als eine Lösung angesehen haben will, obgleich ihm nicht verborgen bleibt, wie schwer sie sich aus den Texten begründen läßt? Um ihn zu verstehen, muß man bedenken, daß er mit Strauß und andern die Befürchtung hegt, daß ein ausschließlich

Ueber die messianischen Vorstellungen der Samaritaner berichtet Adalbert Merg (geb. 1838; gest. 1909; Professor der alttestamentlichen Wissenschaften in Heidelberg), „Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner nach bisher unbekannten Quellen“. Gießen 1909. 92 S. (Posthum; durch R. Marti herausgegeben). Die Nachrichten stammen aus einem liturgischen Sammelband. Auch bei der samaritanischen Vorstellung lassen sich, wie bei der jüdischen, verschiedene Grade der Transzendenz erkennen. Ta'eb bedeutet der „Wiederkehrende“.

¹⁾ Die neuesten Arbeiten über den Menschensohn — Fritz Tillmann (1907) und Eduard Hertlein (1911) — sind auf S. 269 ff. erwähnt.

Daß die danielische Stelle (Dan. 7, 9 ff.) für das Selbstbewußtsein Jesu bestimmend war, nimmt auch Ferdinand Rattenbusch („Das Messias-tum Jesu“, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft XII 1911 S. 270—288) in einer feinsinnigen Studie an. „Jesus hat, daß ich so sage, dem Menschensohn des Daniel eine Seele eingehaucht, eine menschliche Seele.“

eschatologisch und apokalyptisch denkender Jesus nicht mehr als eine geistig normale Persönlichkeit angesehen werden könne¹⁾).

Dem inneren Zwange gehorchend sucht er sich die Lösung des Problems dadurch zu erleichtern, daß er nur das messianische Selbstbewußtsein an sich, nicht aber die Art, wie es in dem öffentlichen Auftreten Jesu zu Tage tritt und nicht zu Tage tritt, in die Untersuchung einbezieht. Holzmann läßt den Herrn ein gegenwärtiges Reich und eine gegenwärtige Messianität in Anspruch nehmen. Aber er geht nicht auf die Frage ein, inwiefern die uns berichteten Tatsachen unter dieser Voraussetzung erklärlich sind. Wer war der „Kommen-Sollende“, als den ihn der Täufer ansieht? Der Messias? Auf welche Weise hatte Petrus zur Erkenntnis der Würde, die sein Meister sich beilegte, gelangen können? War es überhaupt möglich, daß man einen natürlichen, in der irdischen Weltzeit auftretenden Menschen als den Messias ansah? Konnte das Volk ihn für den Messias halten? Wo ist dies in den beiden ältesten Evangelien berichtet? Trug der Einzug in Jerusalem offenkundig messianischen Charakter? Wenn irgend etwas von der Würde Jesu in die Öffentlichkeit gedrungen war, wie war es möglich, daß die Frage nach der Berechtigung seiner Ansprüche in den Diskussionen zu Jerusalem nicht zur Sprache kam? Warum bringt der Hohepriester keine Zeugen für die vorgebliche Messianität des Angeklagten bei, sondern sucht ihn zuerst wegen anderer beweisbarer Aussagen verurteilen zu lassen? Wie verhält sich Jesu Todesentschluß zu seiner Erwartung vom Kommen des Reiches?

Diese Fragen werden von Holzmann nicht behandelt. Ginge er auf sie ein, so könnte er die Anschauungen, daß Jesus vom Volke zuletzt als Messias betrachtet wurde und sich dies gefallen ließ, um es samt den Jüngern unter der Hand zu einer neuen Auffassung des Erretters zu erziehen, nicht aufrecht erhalten. Die älteste Ueberlieferung besagt eben nur, daß die Messianität dem Volke verborgen blieb und den Jüngern als ein Geheimnis kund geworden war. Von einer versuchten Umbildung des apokalyptischen Begriffes weiß sie nichts. Alles

¹⁾ Siehe H. J. Holzmann, „Das messianische Bewußtsein Jesu“ S. 80 und 81. Zur psychiatrischen Frage vergleiche „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ 2. Ausg. S. 362—367.

Neuerdings sucht auch Hermann Werner (Neue kirchliche Zeitschrift 1911 S. 347—390) darzutun, daß der Jesus der liberalen Theologie, sofern diese annehme, daß sein Selbstbewußtsein durch danielisch-apokalyptische Vorstellungen bedingt sei, als ein „Geisteskranker“ betrachtet werden müsse. Jedoch soll der Herr als normal gelten, wenn er sich als „Gottessohn“ nach der dem Verfasser geläufigen orthodoxen Anschauung ansah. — Ueber H. Werner siehe auch S. 366.

was über eine solche gesagt wird, bleibt ungerechtfertigte Mutmaßung, die als solche offenbar wird, sobald die Tatsachen des öffentlichen Auftretens in Betracht gezogen werden.

Zu dem früher aufgestellten Axiom, daß alle Prinzipien der Unterscheidung von echt und unecht innerhalb der auf das öffentliche Auftreten Jesu gehenden Ueberlieferung der beiden ältesten Evangelien nur dann von Wert sind, wenn sie am Text bis in die Einzelheiten durchgeführt werden, tritt jetzt ein zweites. Es lautet, daß die Studien über die Predigt, die Psyche und das Selbstbewußtsein Jesu nur dann als wirklich „sachlich“ anzusehen sind, wenn sie sämtliche Tatsachen des öffentlichen Auftretens Jesu in Betracht ziehen und sie zu erklären suchen. Wo dies nicht geschieht, handelt es sich um historische Rechnungen, bei denen die Probe auf Richtigkeit unterlassen wird.

Auch mit der weitgehendsten Anerkennung der Eschatologie, wie sie bei Holtzmann anzutreffen ist, ist also nichts getan. Zuletzt kommt es gar nicht auf ein Mehr oder Weniger, sondern nur darauf an, ob man sich entschließt, die bei Jesus angenommenen Vorstellungen der Kontrolle zu unterstellen, die sich aus seinem, der Jünger, des Volkes und der Gegner Verhalten und der Logik der Ereignisse ergibt.

Das Interessante ist, daß alle Forscher, die zwischen eschatologisch und uneschatologisch zu vermitteln suchen, auf die Probleme des Ablaufs des öffentlichen Auftretens Jesu nicht eingehen. Als Beispiele seien A. Jülicher¹⁾ und H. Weinel²⁾ genannt. Der letztere läßt die eschatologische Bedingtheit der Gedanken Jesu viel stärker zurücktreten als Holtzmann es tut. Auch J. Wellhausen³⁾ hält noch 1912 daran fest,

¹⁾ Adolf Jülicher, „Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung“. (Ferienkursvorträge.) Gießen 1906. 76 S. Ueber A. Schweizer, W. Brede, J. Wellhausen und A. Harnack.

²⁾ Heinrich Weinel, „Biblische Theologie des Neuen Testaments“. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Tübingen 1911. 608 S. Ueber Jesus und seine Lehre S. 43—207. — Der Verfasser will nicht „Lehrbegriffe“, sondern die „Religion“ Jesu und der ersten Gemeinde darlegen. Freilich verzichtet er darüber Erwägungen anzustellen, ob man bei den Persönlichkeiten des Spätjudentums das Dogmatische und Religiöse ebenso auseinanderhalten kann, wie bei einem modernen Theologen. Darum verfährt er wie die Maler, die glauben, auf die Kunst des Zeichnens verzichten zu können. Merkwürdig berührt, daß er von „Jesus und der eschatologischen Erlösungsreligion“ redet, als ob die Eschatologie eine „Religion“ oder gar noch eine solche neben der jüdischen gewesen wäre.

³⁾ J. Wellhausen, „Einleitung in die drei ersten Evangelien“. 2. Aufl. 1911. 176 S. S. 123—153.

Sehr stark betonen die Eschatologie Robert du Pasquier, „Le royaume

daß Jesus von Anfang an als Messias aufgetreten sei, um ein gegenwärtiges Gottesreich auf Erden zu gründen, und von den Jüngern nach der Kreuzigung als „jüdischer Messias“ abgetan und zum „Menschensohn“, dem „himmlischen Messias der Christen“ erhoben worden sei.

Einen mehr theologisch-konservativen Standpunkt vertritt Ernst Rühl¹⁾ in seiner Studie „Das Selbstbewußtsein Jesu“. In der Betonung der Eschatologie stimmt er vielfach mit Holzmann überein. Zuweilen geht er noch über ihn hinaus. Er nimmt an, daß das Präexistenzbewußtsein in der Selbstbezeichnung als Menschensohn mit inbegriffen war. Auf die Probleme des öffentlichen Auftretens geht auch Rühl nicht ein. Die Frage des Verhältnisses zwischen dem Todesentschluß und der Erwartung des Reiches wird nicht erörtert. Merkwürdig berührt, daß Rühl annimmt, Jesus hätte den Begriff Menschensohn vor den Jüngern und dem Volk anwenden können, ohne daß diese sich etwas dabei dachten, weil dieses Wort zu jener Zeit — trotz Daniel und Henoch — nicht als eine „geläufige Bezeichnung für die messianische Würde“ galt.

In England rief die konsequent eschatologische Auffassung alsbald nach dem Erscheinen der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ — die

de Dieu dans la prédication de Jésus“ (Lausanne 1906. 242 S. Gründliche Auseinandersetzung mit Johannes Weiß.) und A. Causse, „L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif“ (Paris 1908. 250 S. Ueber Jesus S. 62—85).

R. A. Hoffmann, „Die Erlösungsgedanken des geschichtlichen Christus“ (Königsberg 1911. 72 S.) geht im Modernisieren so weit, daß er eine Absicht Jesu, durch seinen Tod erlösend zu wirken, nicht anerkennen kann.

Gegen alles falsche Modernisieren wendet sich R. Staudé (Schulrat und Seminardirektor in Koburg), „Zwei Hauptprobleme aus der Leben-Jesu-Forschung“. Gotha 1907. 37 S. Er behandelt Jesu Anschauung vom Reiche Gottes und seiner Messianität, wagt den ausschließlich eschatologischen Charakter dieser Größen anzuerkennen und reflektiert über die für den religiösen Unterricht daraus zu ziehenden Folgerungen.

¹⁾ Ernst Rühl (geb. 1861; zurzeit als Professor der Theologie in Göttingen wirkend), „Das Selbstbewußtsein Jesu“. Groß-Lichterfelde 1907. 87 S.

Ohne geschichtliches Verständnis, von konservativem Standpunkt aus geschrieben: F. Schubart, „Der Messiasglaube der ersten Jünger“. Leipzig 1907. 93 S. — Auch in Adolf Schlatters „Die Theologie des Neuen Testaments“ (Göttingen, B. I 1902. 592 S.) tritt die historische Betrachtungsweise über Gebühr zurück. Gegen die wörtliche Auffassung der Parusiemessiasagen Jesu wendet sich der Heidelberger Theologieprofessor Ludwig Lemme („Jesu Irrtumslosigkeit“. Groß-Lichterfelde-Berlin 1907. 43 S.), weil der Herr unmöglich etwas in Aussicht gestellt haben könne, das nachher nicht in Erfüllung ging.

„Skizze des Lebens Jesu“ von 1901 war ganz unbeachtet geblieben — eine lebhaftc Auseinandersetzung hervor¹⁾).

Für die eschatologische Anschauung traten vor allem W. Sanday²⁾ und F. C. Burkitt³⁾ ein. Der erstere bekennt sich im großen und ganzen zu ihr, weil sie die wirklichen historischen Probleme in Angriff nimmt, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte weitgehend anerkennt und die Gestalt Jesu nicht verkleinert. F. C. Burkitt stimmt ihr bei, weil er der Ueberzeugung ist, daß die Erwartung der eschatologischen Zukunft die Zentralidee des Denkens und der Predigt Jesu war, und konsequenterweise annimmt, daß der Herr durch seinen Tod das Reich herbeizuführen gedachte. Er wagt also die Folgerung zu ziehen, gegen die H. J. Holzmann sich sträubte.

Auch George Tyrrell⁴⁾ steht in seinem posthumen Werke „Christianity at the Cross-Roads“ auf dem Boden der konsequenten Eschatolo-

¹⁾ In seiner „History of New Testament criticism“ (London 1910. 146 S. äußert Frederic Cornwallis Conybeare (geb. 1856; Fellow of University College, Oxford), daß von allen neueren Werken der deutschen Theologie die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ den größten Eindruck in England gemacht habe. — Eine Zusammenstellung der englisch-amerikanischen Leben-Jesu-Literatur bis 1906 bietet Samuel Gardiner Ayres „Jesus Christ our Lord“ (New-York 1906. 502 S.). Die einzelnen Werke werden nach Stichworten gruppiert.

²⁾ William Sanday (geb. 1843; Professor der Theologie zu Oxford), „The life of Christ in recent research“. Oxford 1907. 328 S.

³⁾ Francis Crawford Burkitt (geb. 1864; Professor der Theologie zu Cambridge), „The eschatological idea in the gospel“. In H. B. Swetes „Cambridge biblical essays“ (Sammlung von Aufsätzen). London 1909. 556 S. S. 195—213. — Von demselben Verfasser „The earliest sources for the life of Jesus Christ“. Boston 1910. 131 S.

Ausgiebig wurde die eschatologische Frage in den englischen und amerikanischen Zeitschriften behandelt. Genannt seien die Aufsätze von C. Willoughby Allen („The alleged catholicism of the first gospel and its date“. Expository Times 1910. 439—444 S.) und E. E. Morison, „Enthusiasm of the gospel of St. Matthew“ (The Expositor XXXVII S. 408—416), aus denen sich ergibt, daß es der Redestoff des ersten Evangeliums ist, der, wie schon Theodor Keim bemerkt, zur Anerkennung des eschatologischen Charakters des Redens und Handelns Jesu zwingt.

⁴⁾ George Tyrrell, „Christianity at the Cross-Roads“. London 1910, 282 S. Tyrrell wurde 1861 zu Dublin geboren; 1879 trat er zum Katholizismus über; 1880 ließ er sich in den Jesuitenorden aufnehmen; 1906 wurde er aus dem Orden ausgestoßen, 1907 exkommuniziert; er starb 1909. Der englische Modernist gibt seiner Abneigung gegen den freisinnigen Protestantismus scharfen Ausdruck. Er vergißt, was er ihm wissenschaftlich verdankt. Ohne die historische Erkenntnis, die ihm von dieser Seite dargeboten wurde, wäre die kraftvolle modernisierende katholische Mystik, in der Tyrrell zuletzt Ruhe und Halt findet, unmöglich.

gie. In seinen religiösen Vorstellungen, so lautet die Formel des englischen Modernisten, gehört Jesus zu den Apokalyptikern, während er den ethischen nach unter die Propheten zu rechnen ist. Für Tyrrell ist diese Feststellung von großer Bedeutung. Er entnimmt ihr, daß Jesus seinem Wesen nach „katholisch“ war und von der liberalen protestantischen Theologie nicht als Autorität für die von ihr geprägte Frömmigkeit in Anspruch genommen werden darf. Im Grunde, argumentiert er, ist das wahre Christentum immer „katholisch“, weil es „eschatologisch“ ist. Jede Zeit hat die apokalyptische Anschauungsweise in die ihr naheliegenden Symbole zu kleiden. Sobald dieses absolute Wollen und Hoffen auf eine zukünftige Vollendung der Menschheit und der Dinge nicht mehr in der Religion dominiert, ist keine wirkliche geistige Gemeinschaft mit dem Herrn mehr möglich.

Gegen die konsequente Eschatologie sprachen sich aus C. Emmet, C. Abbott, H. B. Sharman, B. W. Bacon, Percy Gardner und C. C. Dewick. Emmet¹⁾ vertritt das Prinzip, daß die Aussagen Jesu nicht buchstäblich zu verstehen seien. Abbott²⁾ sucht in einer eingehenden Studie darzutun, daß Jesus mit der Selbstbezeichnung Menschensohn nicht an Dan 7, sondern an Ezech 2 anknüpfe und das rein Menschliche und zugleich das Ideal-Menschliche seiner Persönlichkeit damit bezeichnen wolle. Sharman³⁾ meint, daß Jesus hauptsächlich den Zelotismus bekämpft habe. B. W. Bacon will nur das Religiös-Ethische und Menschliche in der Mission Jesu anerkennen und neigt

¹⁾ C. Emmet (Pfarrer zu West Hendred, Berks), „The eschatological question in the gospels“. Edinburg 1911. 239 S. (Aufsätze; der größte ist gegen die in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ vorgetragene Konstruktion gerichtet.)

C. Emmet sucht die Eschatologie abzuschwächen, weil sie ihm viel besser zum Katholizismus als zur protestantisch-freisinnigen Religiosität zu passen scheint. Er hat darin vollkommen recht. Aber er verquickt, wie G. Tyrrell, Religion und Geschichte. Der moderne Freisinn kann die Eschatologie bei Jesus anerkennen, ohne sie in dieser Formulierung zu übernehmen. Und es fragt sich, ob er nicht stärker wäre, wenn er in seiner Religiosität die moderne Eschatologie, das enthusiastische Ersehnen und Wollen einer sittlichen und religiösen Vollendung der Welt mehr in den Vordergrund rückte und damit das etwas Philiströse, das er in der letzten Generation angelegt hat, abwürfe.

²⁾ Edwin Abbott (geb. 1838; von 1865–1889 Vorsteher der City of London-Schule), „The Son of Man“. Cambridge 1910. 920 S. („The message of the Son of Man.“ London 1909. 163 S. ist ein Kapitel aus dem großen Werk.)

³⁾ Henry Burton Sharman (Philosophische Doktorarbeit), „The teaching of Jesus about the future according to the synoptic gospels“. Chicago 1909. 382 S.

dazu, Jesu die messianischen Ansprüche abzusprechen¹⁾. Percy Gardner²⁾ wandelt die Wege der klassischen Vermittlung. E. C. Dewick³⁾ gesteht der konsequenten Eschatologie zu, daß sie in vielen Punkten Klärung gebracht habe, kann sich aber nicht mit dem Gedanken befreunden, daß Jesus sich nur als der zukünftige Messias gefühlt habe.

Interessant ist, daß die komplizierten Ausgleiche zwischen eschatologischer und uneschatologischer Betrachtungsweise, wie sie in Deutschland versucht werden, in der englischen Theologie nicht anzutreffen sind. Die der letzteren angehörenden Gegner der Apokalyptik werden durch ein gewisses natürliches Empfinden auf die Gefahren der Zugeständnisse aufmerksam gemacht und gehen darum radikal vor⁴⁾.

Für die Verlegenheit der modernen Theologie der eschatologischen Frage gegenüber ist es äußerst bezeichnend, daß seit Jahren weder in Deutschland, noch in England, noch in Frankreich, noch in Amerika eine auf die neuere Problemstellung eingehende Studie über die Ethik Jesu erschienen ist, obwohl über die Zeitgemäßheit eines derartigen Unternehmens kein Zweifel bestehen kann.

Die Zurückhaltung ist wohl begreiflich. Wer die Doppelseitigkeit der Anschauungsweise Jesu an seiner Ethik dartun wollte, oder es gar unternähme, die Eschatologie auszuschalten, würde wenig Glück haben, da die Beziehung der Ansprüche auf die erwartete Zukunft sich ganz elementar geltend macht. Ihnen einen andern Charakter beilegen, hieße die Wetterseite einer Steinmauer mit Wasserfarben bemalen⁵⁾.

Alle Versuche, Jesu Ethik geschichtlich anders denn als „Interimsethik“ aufzufassen, endigen in haltlosen Kompromissen. H. J. Holtz-

¹⁾ Benjamin Wisner Bacon (geb. 1860; Professor an der Yale University, Amerika), „The beginnings of gospel story“ (Yale University Press 1909 238 S. Studie über den Bericht des Markus) und „Jesus the Son of God; or primitive christology“. London 1911. 101 S.

²⁾ Percy Gardner (geb. 1846; Professor der klassischen Archäologie zu Oxford), „The present and the future kingdom in the gospels“ (Expository Times XXI S. 535—538).

³⁾ E. C. Dewick (Vice-Principal des St. Aidan College in Birkenhead), „Primitive christian eschatology“. Cambridge 1912. 416 S. Als Einleitung gibt der Verfasser einen ausgezeichneten Ueberblick über die jüdische Eschatologie.

⁴⁾ Die komplizierte deutsche Vermittlung vertritt in England der Aufsatz von E. von Dobschütz (geb. 1870; Professor in Halle), „The eschatology of the gospels“ (The Expositor 1910. XXXVI S. 97—113; 193—209; 333—347; 398—417).

⁵⁾ Scharf scheidet zwischen der Ethik Jesu und der modernen Anschauung Dan. Evans „The ethics of Jesus and the modern mind“ (The Harvard Theological Review IV S. 418—438).

Zu nennen sind: Henry Churchill King, „The ethics of Jesus“.

mann will zwischen „Interimsethik“ und „Gefinnungsethik“ unterscheiden¹⁾. Als ob nicht auch die erstere „Gefinnungsethik“ wäre! Um weiteren Mißverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß der in der „Skizze des Lebens Jesu“ von 1901 geprägte Ausdruck „Interimsethik“ nur besagt, daß die sittlichen Forderungen Jesu allesamt auf die innere Bereitung auf die Zugehörigkeit zum kommenden Reich abzielen und im letzten Grunde die Rechtfertigung beim Gericht bezwecken. Damit ist festgestellt, daß es eine Ethik des Reiches Gottes für Jesus nicht gibt. Dieses setzt einen übernatürlichen Weltzustand voraus, in dem die Menschen ihre irdische Leiblichkeit verloren haben, als Verklärte jenseits von Versuchung und Sünde stehen und in allem gut und vollkommen sind wie die Engel.

Daß die Ethik Jesu durch die Vorstellung der Prädestination durchkreuzt wird, darf nicht außer Acht gelassen werden. Wie sich beide vertragen und ausgeglichen haben, bleibt uns vorerst dunkel.

Inwiefern in der „Interimsethik“ Gedanken enthalten sind, die ewige Bedeutung haben und in Geltung bleiben, wenn von den eschatologischen Voraussetzungen abgesehen wird, ist eine Frage für sich. Sie darf den Historiker nicht von seiner Aufgabe, der Erfassung der Ethik Jesu, wie sie sich für ihn und seine Hörer darstellte, ablenken und abbringen. Er hat sich um etwaige Kompromisse zwischen der eschatologischen und der modernen Anschauungsweise nicht zu kümmern, sondern sie dem philosophischen Denken zu überlassen. Sein

London 1910. 293 S. — P. Möhring, „Die Sittenlehre Jesu“. Leipzig 1910. 112 S. — Otto Kirn, „Die sittlichen Forderungen Jesu“. Groß-Eichterfelde 1910. 40 S. — James Stalker, „The ethic of Jesus according to the synoptic gospels“. New-York 1909. 403 S.

Mit dem Lohngedanken müht sich L. J h m e l s („Der Lohngedanke und die Ethik Jesu.“ Leipzig 1911. 44 S.) ab. — Otto W i m m e r (Oberlehrer an der Luisenstädtischen Oberrealschule, Berlin) sucht in feinsinnigen Erörterungen die Weltverneinung in den Aussagen Jesu einzuschränken. („Die Wertung der Güter dieser Welt in der Lehre Jesu.“ Wissenschaftliche Beilagen zum Schulprogramm. Berlin 1909. 21 S.; 1912. 28 S.)

H e i n r i c h W e i n e l („Biblische Theologie des Neuen Testaments.“ 1911. S. 108—169) schwächt die eudämonistische Begründung der Ethik Jesu und den Lohngedanken ab und negiert die Prädestination.

Eine gründliche Untersuchung über die Ethik Jesu verlangt C. W. V o t a w („The ethical element in Jesus' teaching.“ The American Journal of Theology. XV 1911. S. 282—286.) bei der Besprechung der Werke von H. C. Ring und J. Stalker.

¹⁾ H. J. S o l h m a n n, „Gefinnungsethik oder Interimsethik“. Ein Beitrag zum Problem der Ethik Jesu. (Protestantische Monatshefte 1910. S. 1—8.) Siehe auch die zweite Auflage der Neutestamentlichen Theologie.

einziges Bestreben muß darauf gerichtet sein, der Ethik Jesu ihren gewaltigen Zug und ihre Besonderheit zu belassen, damit sie unmittelbar auf uns wirke und uns sage, was sie uns zu sagen hat.

Man unternehme es nicht, sie künstlich mit einer modernen Sozialethik auszugleichen. Sie ist ihrem Wesen nach individualistisch und weltverneinend und sieht von allen in den irdischen Verhältnissen gegebenen Größen und Zwecken ab, um die absolute innere Vollendung des Einzelnen zu fordern. Der Versuch, unsere Ethik als Ganzes aus der von Jesus verkündeten abzuleiten, ist sinnlos und verkehrt. Er kann zu nichts anderem führen, als daß die letztere künstlich zu einer auf unsere Zeit anwendbaren umgedeutet wird. Unsere moderne Sozialethik muß, wie unsere Metaphysik und unsere Weltanschauung, von sich aus, vernunftgemäß gegeben sein und sich nach ihren natürlichen und immanenten Gesetzen aufbauen. Jesus vermag ebensowenig das Fundament unserer Ethik zu werden, wie er das unserer Religion ist. Er kann nur ein Element, wenn auch ein machtvoll bestimmendes, abgeben. Seine Individualethik wird mit der Verneinung der Eschatologie nicht hinfällig, sondern verliert dadurch nur den Lohngedanken und die eudämonistische Bedingtheit. Die gewaltigen Forderungen der Weltverneinung und der inneren Vollendung der Persönlichkeit büßen damit nichts von ihrer Bedeutung ein. Sie stehen mit jeder Vernunft- und Sozialethik in Spannung, obwohl sie im letzten Grunde auch vernünftig sind, weil nur der als sittliche Kraft in der Welt wirken kann, der sie innerlich überwunden hat und frei von ihr ist. Wenn Jesus in unserer Zeit wiederkäme, würde er zwar nicht mehr in spätjüdischem Sinn eschatologisch denken, aber dennoch den Grundcharakter seiner Ethik nicht ändern, sondern im Hinblick auf alle philosophische und theologische, nationale und soziale Ethik, die das moderne „Gesetz“ darstellt, lehren wie damals: „Es sei denn, daß eure Gerechtigkeit besser ist denn die der Schriftgelehrten und Phariseer, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen . . .“ und die absolute Vollendung und die absolute Hingabe fordern.

Darum ist es ein eitles Beginnen, die Ethik Jesu mit der modernen auszugleichen zu wollen. Die absoluten Forderungen der ersteren müssen mit den relativen der letzteren in Spannung stehen und sie in dem einzelnen Subjekt in tätige Bewegung bringen, wie die Feder der Uhr das komplizierte Räderwerk in Gang setzt.

Von weiteren Mißverständnissen sei noch erwähnt, daß es nicht an Forschern fehlt, die reden und schreiben, als ob Ethik und Eschatologie einander ausschließen und darum meinen, den sittlichen Charakter Jesu zu retten, wenn sie das Apokalyptische möglichst einschränken.

Merkwürdig ist auch, daß Holzmann und andere sich zuweilen so äußern, als ob die konsequente Eschatologie die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums erschüttere. Sie hat nur darauf hingewiesen, daß aus dem im zweiten Evangelium vorliegenden Stoff allein eine befriedigende Einsicht in die Wirksamkeit Jesu und in den Verlauf seines öffentlichen Auftretens nicht zu gewinnen ist, weil die Aussendungsrede und die Antwort an die Abgesandten des Täufers, die für das Verständnis der letzten Phase des galiläischen Aufenthalts so bedeutungsvoll sind, in diesem Berichte fehlen.

Weit davon entfernt, die Glaubwürdigkeit der ältesten Ueberlieferung herabzusetzen, tritt die konsequente Eschatologie für sie ein. Sie vermag in der Hauptsache alles, was in den beiden ersten Evangelien über das Auftreten Jesu zu lesen steht, als geschichtlich anzuerkennen und zu erklären. Darin beruht ihre Stärke allen anderen Konstruktionen gegenüber. Die letzteren können dem überlieferten Bestande der ältesten Quellen weit weniger gerecht werden und sehen sich genötigt, mit ganz subjektiven Kriterien zwischen echt und unecht zu unterscheiden. Alle Vermittelungen zwischen eschatologisch und uneschatologisch werden mit Opfern an Text bezahlt, die nichts anderes beweisen, als daß die betreffende Anschauung nicht mit der Geschichte übereinstimmt. Man rechne nach, was J. Wellhausen, A. Jülicher, H. Weinel und die anderen Vermittler von den Berichten preisgeben müssen! Am willkürlichsten verfährt H. Weinel in seiner Neutestamentlichen Theologie. Was sich seinen modernisierenden Erklärungen nicht fügen will, ist ungeschichtlich und „gehört“, wie der diskrete Ausdruck lautet, „dem Evangelisten an“. Wo sind die schönen Prinzipien geblieben, die er den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu gegenüber formulierte¹⁾?

Die konsequente Eschatologie kann ruhig zusehen und warten bis ihre Zeit kommt. Es hat nichts zu bedeuten, daß viele Forscher sich noch mit Kompromissen abquälen und unverdrossen alle denkbaren Unterscheidungen von echt und unecht wieder durchprobieren. Sie können sich nur gegenseitig widerlegen und die Willkür des Verfahrens offenbar machen. Früh oder spät wird die Stunde schlagen, wo das Einfache und Natürliche als das Wahre erkannt werden wird.

Im letzten Grunde sind es ja religiöse Bedenken, die der wissenschaftlichen Einsicht im Wege stehen. Die moderne Theologie vermag sich mit dem eschatologisch denkenden und handelnden Herrn noch nicht

¹⁾ Siehe S. 553.

abzufinden, weil sie religiös und religionsphilosophisch noch nicht so weit ist¹⁾. Darum verneint sie den „allzu geschichtlichen“ Jesus.

Wenn R. Weidel, A. Horneffer, F. C. Burkitt, W. Sanday, G. Tyrrell und andere sich zu einer Anschauung bekennen, die den Texten keine Gewalt antut, so ist es nicht, weil sie um so viel scharfsinniger sind als die übrigen, sondern weil ihre religionsphilosophischen oder — wie bei Sanday und Tyrrell — dogmatischen Anschauungen ihnen die Anerkennung des fremdartigen Jesusbildes erlauben. Das ist aus jeder Seite ihrer Ausführungen zu ersehen.

So ist es von jeher gewesen. Niemals hat die theologische Geschichtswissenschaft von sich aus Fortschritte machen können. Die Anerkennung der einfachsten und sinnfälligsten Beobachtungen war immer davon abhängig, daß die Religionsphilosophie — sei es die der Aufklärung, sei es die der großen deutschen Philosophie — sie ermöglicht hatte. War dies geschehen, so wurden die schon lange selbstverständlichen, aber immer noch hintangehaltenen Erkenntnisse plötzlich Gemeingut und diejenigen, die sie zuletzt verfochten hatten, galten als die großen Entdecker. Die theologische Geschichtswissenschaft kann, wie die Infanterie, im Kampfe nicht vorwärts kommen, wenn die Religionsphilosophie, die Artillerie, ihr nicht vorgearbeitet hat.

Ansprechender als die verwickelten Kompromisse sind die im Geiste W. Bredes unternommenen Versuche, die Eschatologie samt der Messianität in mehr oder weniger radikaler Weise aus den Berichten herauszuschaffen. Hier ist doch wenigstens Prinzip in der Unterscheidung von echt und unecht. Am konsequentesten verfahren A. Merg, W. Brandt und J. A. Bruins.

A. Merg²⁾ nimmt an, daß die Urteile der neueren Forscher sich „in der Richtung bewegen“, die „Messianität Jesu fallen zu lassen“. Der Jesus der Synoptiker, führt er aus, kann sich selber nicht für den jüdischen „Messiaskönig“ gehalten noch geduldet haben, daß man ihn dafür ansah. Das Petrusbekenntnis und die Antwort auf die Frage des Hohenpriesters sind also unhistorisch. Die christliche Gemeinde hat

¹⁾ Ueber das religionsphilosophische Problem des „allzu geschichtlichen Jesus“ siehe S. 515—518.

²⁾ A d a l b e r t M e r g, „Die vier kanonischen Evangelien nach dem ältesten bekannten Texte“ (Uebersetzung und Erläuterung der syrischen, 1892 im Sinai-Kloster gefundenen Palimpsesthandschrift). „Matthäus.“ Berlin 1902. 438 S.; „Marcus und Lucas.“ Berlin 1905. 545 S.; „Johannes.“ Berlin 1911. 587 S. Am klarsten formuliert Merg sein Urteil im Kommentar zu Markus und Lukas S. 82—83 und 161. Seine Selbständigkeit Bredes gegenüber betont er aufs schärfste.

den „Messiasbegriff“ zu dem des universalen „Welterlösers“ umgebildet und Jesu dahingehende Ansprüche beigelegt.

W. Brandt¹⁾ wendet sich gegen die konsequent eschatologische Konstruktion und will auch den im verborgenen wirkenden Messias der modernen Theologie nicht annehmen. Selbst die Predigt von der Nähe des Reiches wird in Abrede gestellt. Als möglich wird zugestanden, daß der „Lehrer“ Jesus bei seiner Verurteilung plötzlich zur Ueberzeugung gekommen sein könne, „daß er selbst im Gottesreiche Richter und König sein würde“.

J. A. Bruins²⁾ berührt sich in manchen Punkten mit Moritz Friedländer. Er glaubt, daß Jesus, ohne der Messias sein zu wollen, in einer freisinnigen Bewegung innerhalb des Judentums eine bedeutende Rolle gespielt habe. Von seinen Anhängern sei dann die später, nach 70 n. Chr., im Judentum aufkommende Vorstellung vom leidenden Messias auf ihn übertragen worden.

Zuletzt bleibt aber die Konstruktion W. Brede's in ihrer Art die einzig wirklich geschlossene und konsequente. Merkwürdigerweise ist sein klassisches Werk „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) bis heute noch nicht ins Englische übertragen, während so viele popularisierende Literatur der Ehre der Uebersetzung gewürdigt worden ist³⁾.

Neben der Frage nach Jesu Stellung zur Eschatologie und zur Messianität kommen die literarischen Probleme der Evangelien ausgiebig zur Verhandlung.

Nachdem das vierte Evangelium lange ziemlich im Schatten gestanden, wird ihm im zwanzigsten Jahrhundert ganz besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht. J. Wellhausen, E. Schwarz, H. H. Wendt, Fr. Spitta und andere versuchen in ihm zwischen einem primären und sekundären Bestand zu scheiden. Sie nehmen also die Versuche Chr. H. Weiszeß und E. Renans wieder auf. Der erstere hatte die Reden, der

¹⁾ Wilhelm Brandt, „Jezus en de messiaansche verwachting“. Theologisch Tijdschrift 1907. S. 461—518. Auch separat erschienen. Brandt ist von Brede unabhängig. Er verteidigt nur seine frühere Stellung. Siehe über ihn S. 249—252.

²⁾ J. A. Bruins, „Hoe ontstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?“ Leeuwarden 1909. 92 S.

³⁾ Mit W. Brede berührt sich B. W. Bacon. Gegen ihn wendet sich F. C. Burkitt in seinem Aufsatz „The historical character of the gospel of Mark“ (The American Journal of Theology XV S. 169—193). — Ueber Brede und die Voraussetzungen seiner Konstruktion siehe S. 376—389; von seinem Vorläufer Volkmar handeln die Seiten 225—227.

letztere die Berichte über die Ereignisse als das Ursprünglichere ansehen¹⁾).

J. Wellhausen²⁾ und E. Schwarz³⁾ stimmen in den Hauptergebnissen überein. Sie erkennen weder die Kriterien von Ch. H. Weiße noch die von E. Renan an, sondern wollen sowohl in den Geschichten als auch in den Reden zwischen älteren und jüngeren Partien unterscheiden. Als sekundär sollen hauptsächlich in Betracht kommen: die Festreifen nach Jerusalem vor Kap. 7; die Abschnitte, in denen der

¹⁾ Ueber Ch. H. Weiße's Stellung zum vierten Evangelium siehe S. 128—131; über E. Renan, der sich mit Alexander Schweizer (siehe S. 131) berührt, vergleiche S. 182; J. Kreyenbühl's Hypothese ist auf S. 218 skizziert.

Einen guten Ueberblick über die älteren und neueren Scheidungsversuche bieten: W. Bouffet (Theologische Rundschau 1909 XII S. 1—12; 39—64. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1912. B. IV S. 608—636 „Evangelium Johannis“); Arnold Meyer (Die johanneische Literatur. Theologische Rundschau. 1910 XIII S. 15—26; 63—75; 94—100; 151—161. — 1912 XV S. 239—249; 278—293; 295—305); Carl Clemen („Die Entstehung des Johannesevangeliums.“ Halle 1912. 493 S.); Franz Overbeck (geb. 1837; gest. 1905; Professor der Theologie in Basel, „Das Johannesevangelium“. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlaß von E. A. Bernoulli herausgegeben. Tübingen 1911. 540 S.).

²⁾ J. Wellhausen, „Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium“. Berlin 1907. 38 S. — „Das Evangelium Johannis.“ Berlin 1908. 146 S. — Beide Schriften sind, wie Wellhausens neutestamentliche Studien überhaupt, sehr skizzenhaft gehalten.

³⁾ Eduard Schwarz (geb. 1858; Professor der klassischen Philologie in Freiburg i./B.), „Aporien im vierten Evangelium“. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. Hist. Klasse. Berlin 1907 S. 341—372. 1908 S. 114—188; 497—560. E. Schwarz sucht seine Ansicht eingehend zu begründen. Er ist mehr darauf bedacht, die eventuellen Prinzipien einer Scheidung aufzufinden, als das Primäre und Sekundäre im einzelnen auseinanderzuarbeiten. Der Verfasser der Grundschrift war ihm zufolge ein Dichter, der das „Evangelium“ in der ihm zusagenden Weise erfand. Sache des Uebersetzers war es, die Neuschöpfung nach Möglichkeit der synoptischen Uebersetzung gleichzugestalten.

Maurice Goguel (geb. 1880; Professor der Theologie der evangel. theol. Fakultät zu Paris. „Les sources du récit johannique de la Passion.“ Paris 1910. 109 S. Eingehende Auseinandersetzung mit der deutschen Forschung) stimmt mit E. Schwarz insoweit überein, als er für die Berichte vom Leiden und Sterben eine nach den Synoptikern orientierte Umgestaltung der ursprünglichen johanneischen Darstellung annimmt. Aus der Schlußzusammenfassung: „Nous trouvons d'abord quelques traditions anciennes indépendantes du récit synoptique, mais qui peuvent avoir été en contact avec la source du récit de Marc, puis un certain nombre de récits empruntés aux synoptiques mais ayant subi une certaine élaboration avant d'entrer dans le récit johannique, enfin quelques morceaux qui doivent être attribués au rédacteur de l'évangile.“

Lieblingsjünger eine Rolle spielt; die Stücke, die sich mit der synoptischen Ueberlieferung berühren; homilienartige Erweiterungen in den Reden. Nach J. Wellhausen sind die Kapitel 15—17 späterer Einschub, weil sie die Wiederkehr Jesu in Aussicht stellen; in der „Grundschrift“ soll der Herr seinen Jüngern nur das Kommen des Geistes verheißen haben.

H. H. Wendt¹⁾ setzt das Unternehmen Ch. H. Weißes fort und sucht eine in der Hauptsache aus zu Jerusalem gehaltenen Reden bestehende Grundschrift zu entdecken. Sein Scheidungsverfahren ist das einfachste und ansprechendste. Daß die zum ältesten Gut gehörenden Redemassen „stilistisch“ Jesu nicht angehören, wird anerkannt. Trotzdem will H. H. Wendt die in ihnen ausgedrückten Gedanken über das Selbstbewußtsein des Herrn irgendwie als historisch ansehen.

J. Wellhausen, E. Schwarz und die meisten der übrigen Forscher, die sich mit Quellscheidung im vierten Evangelium beschäftigen, sind sich bewußt, damit nur eine rein literarische Frage zu behandeln. Sie nehmen nicht an, daß die von ihnen etwa nachgewiesene Grundschrift wirklich brauchbare, der Tradition des Markus und des Matthäus entgegenzustellende historische Nachrichten über Jesus enthalte. Auch die von H. H. Wendt geretteten johanneischen Reden bedeuten keinen wichtigen Gewinn für die Leben-Jesu-Forschung, da der Verfasser im Grunde nur diejenigen Gedanken als authentisch ansieht, die auch aus den Synoptikern zu belegen sind.

Hingegen lebt Friedrich Spitta²⁾ der Zuversicht, daß in der von ihm wiederhergestellten johanneischen Grundschrift „eine überaus wich-

¹⁾ Hans Heinrich Wendt, „Die Schichten im vierten Evangelium“. Göttingen 1911. 158 S. Die Einfachheit des Verfahrens erhellt aus dem auf S. 112—158 gebotenen Text, in dem sich die älteren und jüngeren Bestandteile durch verschiedenen Druck von einander abheben. Von H. H. Wendts Studie über das Johannesevangelium von 1900 ist auf S. 217 und 218 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung die Rede. Mit Uebersetzungen rechnen auch: Ad. Mery („Das Evangelium Johannis.“ Berlin 1911. 587 S.); W. Bouffet (in den auf Seite 600 erwähnten Studien); W. Heitmüller („Das Johannesevangelium“. Die Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Johannes Weiß. Göttingen 1907. B. II S. 162—314. Siehe besonders die zweite Ausgabe 1908); Wilhelm Soltau (geb. 1848; Gymnasialoberlehrer in Zabern u./Elz. „Zum Evangelium des Johannes.“ Theologische Studien und Kritiken. 1908. S. 171—202; siehe auch seine Abhandlungen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1910. S. 33—66; 341—359) Von den Engländern sei Lewis F. Warburton, „Disarrangements in the fourth gospel“ (Cambridge 1910. 51 S.) genannt.

²⁾ Friedrich Spitta, „Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu“. Göttingen 1910. 446 S.

tige Quelle, vielleicht die wichtigste für die Geschichte Jesu ans Tageslicht tritt, sodaß das vierte Evangelium, wenn auch in gewisser Begrenzung, wieder das einige zarte Hauptevangelium des Jüngers, den der Herr lieb hatte, wird". Er erhält dieses Dokument, indem er aus dem überlieferten Texte gewisse zu anstößige Wunder, die Logoschristologie, die Präexistenz und einen großen Teil der Gespräche und Reden ausmerzt, bis zuletzt nur eine Schilderung von einem Jesus, der ganz Mensch und ganz Jude war, übrig bleibt. Daß wir es in dem gereinigten „zarten Hauptevangelium“ mit der ältesten Ueberlieferung zu tun haben, wird ihm dadurch zur Gewißheit, daß es ihm gelingt, durch ein entsprechendes Verfahren die älteste synoptische Ueberlieferung aus dem Lukasevangelium herauszuschälen¹⁾. Er zieht von dem überlieferten Bestande außer der Kindheitsgeschichte (Kap. 1 u. 2) noch das „Buch der Reden Jesu“ (Luk. 9 57—18 14), sechzehn Perikopen und eine Reihe anderweitiger Zusätze ab. In dieser neuen Gestalt erzählt dann das Evangelium bei sachkundiger Interpretierung und kluger Auswahl der handschriftlichen Lesarten die Geschichte Jesu folgendermaßen: Nachdem der Herr in der Wüste geweiht hat, geht er nach Jerusalem. Von hier begibt er sich nach Galiläa und wird allenthalben gefeiert. Alsdann beginnt er in den Synagogen Judäas aufzutreten. „Hier entwickelt sich sein Gegensatz zu den Führern des Volkes.“ Der Täufer, „der noch im Süden tätig ist“ und dem er durch das johanneisch verstandene Wunder bei der Taufe als der Messias geoffenbart worden war, sendet Boten zu ihm, um zu fragen, ob er

¹⁾ Friedrich Spitta, „Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium“. Leipzig 1912. 512 S. — Markus liefert eine „künstlerische Verarbeitung“ des ältesten synoptischen Stoffes. Er „streicht“ und fügt nach Gutdünken hinzu. Seine Darstellung des Verlaufs der Geschichte Jesu ist so „baufällig“ wie seine Chronologie der Leidenswoche. Noch weitergehend ist die Umgestaltung des Stoffes bei Matthäus. Die in Lukas aufbewahrte synoptische Grundschrift fällt „spätestens in den Anfang der vierziger Jahre“! — Den expurgierten LUKASTEXT veröffentlicht Spitta auch separat unter dem merkwürdigen Titel „Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien“ (Leipzig 1912. 36 S.).

Auf die neue Auffassung präbudierte Spitta in einer Reihe von Artikeln; die Themen sind in der Schrift „Streitfragen der Geschichte Jesu“ (Göttingen 1907. 230 S.) angeschlagen. Sie bringt vier Untersuchungen. 1. Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern. 2. Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in Bethsaida. 3. Davids Sohn und Davids Herr (siehe S. 315 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung). 4. Christus das Lamm (siehe S. 315 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung). 136 Jesum als den Messias, indem er ihn „unter dem Bilde eines männlichen Schafes“ darstellte, „also nicht als Opfertier“, sondern als Widder, den Herrn und Führer seines Volkes.)

sich nicht geirrt habe. Mit dem Hinweis auf die Wunder beantwortet Jesus die Interpellation dahin, daß er wirklich der Messias sei. Hierauf kehrt er nach Galiläa zurück und predigt auch auf dem Ostufer. Auf der Missionsreise verkünden die Jünger seine Messianität. Um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen, flieht er in das Gebiet des Philippus, zieht dann durch Samaria nach Jerusalem, um daselbst zu sterben, weil er den Tod „als folgerichtigen Abschluß der gegen ihn gerichteten Feindschaft“ ansieht.

Die aus Lukas zu gewinnende Grundschrift erweist sich demnach als mit der johanneischen, was den Aufriß der öffentlichen Wirksamkeit betrifft, nahe verwandt, obgleich sie von ihr unabhängig ist. „Beide sind älteste Zeugnisse der Geschichte Jesu, die auf ihnen als auf sichereren Fundamenten ruht.“

Fr. Spitta stimmt also mit der modernen Theologie darin überein, daß er Wunder als einen Beweis der Messianität ansieht und Jesum fliehen und auf Grund der Verfolgungen zum Todesentschluß gelangen läßt. Im übrigen überwiegen die apologetischen Instinkte. Die Frage, ob der Verlauf der Tätigkeit des Herrn zur Annahme, daß seine Messianität öffentlich bekannt war, irgendwie stimmt, wird nicht aufgeworfen. Ob gewisse als historisch angenommene Wunder möglich oder nicht möglich sind, bleibt unerwogen. Wäre die ganze, etwas lyrisch gefärbte Betrachtungsweise nicht so modern, so könnte man sich in die vorstraußische Zeit zurückversetzt glauben.

Zur Kennzeichnung der bei Spittas Untersuchungen obwaltenden Logik sei angeführt, daß Jesu Frage an die Jünger *ὅτις δὲ τίνα μὲ λέγετε εἶναι* (Luk. 9 20) nach dem Kontexte „selbstverständlich nur heißen“ kann: „Wie redet ihr unter dem Volke über mich“, nicht aber: „für wen haltet ihr mich“. Das als Antwort folgende „Petrusbekenntnis“ — die Szene spielt nach Spitta überdies nicht in der Gegend von Cäsarea Philippi, sondern in Bethsaida — besagt dementsprechend, daß die Zwölfe auf der Missionsreise ihn dem Volk als den Messias bekannt gemacht haben, was ihnen Jesus nun, als ob es noch etwas nützen könne, „absolut“ verbietet.

Zu der Einsicht, daß im Johannesevangelium viele Scheidungen möglich sind und keine wirklich ist, bekennen sich mit der Mehrzahl der kritischen Theologen W. Bauer — in der Neubearbeitung des Holzmanschen Kommentars (Tübingen 1908. 504 S.) — und Arnold Meyer¹⁾. Das Rätsel, wieso jemand um die Wende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts dazu kommen konnte, die Ueberlieferung über

¹⁾ Siehe die auf S. 600 erwähnten Abhandlungen.

Jesus so weitgehend umzugestalten, wird wohl immer ungelöst bleiben. Die Absicht, das hellenisierte Evangelium historisch zu legitimieren, erklärt vieles, aber nicht alles. Nur so viel ist sicher, daß es sich in der Hauptsache um einen erfundenen Stoff handelt. Das Entweder-Oder, das durch D. Fr. Strauß formuliert und durch F. Chr. Baur und H. J. Holtzmann begründet worden ist, läßt sich nicht umgehen.

Diese kritische Erkenntnis ist in England und Amerika noch nicht allgemein durchgedrungen. Diejenigen, die dem vierten Evangelium irgendwelche geschichtliche Bedeutung beimessen wollen, können sich hier auf W. Sanday¹⁾ berufen. Eingehend sucht H. L. Jackson den vermittelnden Standpunkt zu begründen²⁾. Er möchte der deutschen Kritik gerecht werden und zugleich an der Möglichkeit festhalten, daß das vierte Evangelium vom „Lieblingsjünger“ oder dem Jhebedaiden stamme und historische Nachrichten enthalte. Den strengen und milden Apostoloten gegenüber vertritt B. W. Bacon die Anschauungsweise F. Chr. Baur und H. J. Holtzmanns³⁾.

In Deutschland werden die konservativen Anschauungen durch Theodor Zahn und Bernhard Weiß verfochten⁴⁾. Beide üben an den neueren Scheidungsversuchen eine scharfe und interessante Kritik.

Die synoptische Frage wird in den letzten Jahren lebhaft verhandelt. Eigentlich neue Resultate sind nicht zu verzeichnen und dürften auch für die Zukunft kaum zu erwarten sein⁵⁾.

¹⁾ W. Sanday, „The criticism of the fourth gospel“. Oxford 1905. 268 S. Konservativ denken ebenfalls E. H. Askwith („The historical value of the fourth gospel.“ London 1910. 328 S.) und J. H. Chapman („John the presbyter and the fourth gospel.“ Oxford 1911. 108 S.). Askwith ist Pfarrer von Kirkby Lonsdale; Chapman ist englischer Convertit.

²⁾ H. L. Jackson (Pfarrer in Little Canfield), „The fourth gospel and some recent German criticism“. Cambridge 1906. 247 S.

³⁾ B. W. Bacon, „The fourth gospel in research and debate“. New-York 1910. 544 S. Siehe auch E. F. Scott, Purpose and Theology of the fourth gospel (1906 2. Aufl. 1908).

⁴⁾ Theodor Zahn (geb. 1838; Professor in Erlangen), „Das Evangelium des Johannes“. 1908. 720 S. — Bernhard Weiß, „Das Johannes-Evangelium als einheitliches Werk“. Berlin 1912. 365 S. — Als neuestes französisches katholisches Werk sei M. Lepins „La valeur historique du quatrième évangile“ (Zwei Bände. Paris 1910. 648 und 426 S.) genannt.

⁵⁾ Sehr eingehend beschäftigen sich die englische und die amerikanische Forschung mit den Problemen.

Als das klassische Werk der älteren Periode sind John C. Hawkins „Horae synopticae“ (Oxford 1899. 183 S.) zu betrachten. Sir John Caesar Hawkins (geb. 1837) lebt in Oxford. — Die neuesten Oxforder Anschauungen sind in dem von W. Sanday herausgegebenen Sammelband „Studies in the synoptic problem by members of the University of Oxford“ (Oxford 1911. 456 S.) nieder-

Daß die Zweiquellentheorie sich im allgemeinen durchgesetzt hat, darf wohl als anerkannt gelten. Durchgängig wird angenommen, daß die historisch brauchbaren Nachrichten auf eine Ueberlieferung, die dem kanonischen Markus zugrunde liegt, und eine andere, der wir die Hauptmasse des von Matthäus und Lukas gemeinsam gebotenen Gutes an Sprüchen und Reden verdanken, zurückzuführen ist. Die genauere Abgrenzung zwischen beiden bleibt strittig.

Zu bemerken ist, daß so und so viele synoptische Probleme, die zu den kompliziertesten Hypothesen Anlaß geben, vorwiegend literarische Bedeutung haben und für die Geschichtsforschung nur nebenbei in Frage kommen. Merkwürdigerweise werden diese oft am lebhaftesten behandelt, während andere, denen eminente historische Bedeutung zukommt, die Wissenschaft nicht in der wünschenswerten Weise beschäftigen. Unter den synoptischen Forschern gleichen manche den Musikern, die theoretisch sehr interessante Bücher über Harmonielehre schreiben, dabei aber die Probleme, die den Komponisten beschäftigen, wenig berücksichtigen.

Welche Persönlichkeiten hinter den beiden „Quellen“ zu suchen sind, ist nicht zu entscheiden. Daß die „Spruchsammlung“ auf den Apostel Matthäus zurückgehe, ist eine konventionelle Annahme, für die man sich nicht mit Sicherheit auf Papias berufen kann, da dieser in seinen berühmten Aussagen bei Euseb (hist. eccl. III 39 f.) nicht von der „Spruchsammlung“, sondern vom ersten Evangelium redet. Ob wir berechtigt sind, nach seinen dunklen Angaben Petrus irgendwie als den Gewährsmann der Markusanrichten anzusehen, läßt sich auch nicht mit Sicherheit ausmachen.

Daß die „Spruchsammlung“ ursprünglich aramäisch geschrieben wurde, ist eine sehr wahrscheinliche Annahme. Den Verfassern des ersten und dritten Evangeliums lag sie aber so gut wie sicher in griechischer Uebersetzung vor. Ob in ein und derselben oder in verschiedenen Rezensionen, bleibt eine offene Frage.

gelegt. Er enthält sehr wertvolle Aufsätze von Abdis, Allen, Bartlet, Hawkins, Sanday, Streeter und Williams.

Weiter seien genannt: B. W. Bacon, „The beginnings of gospel story“ (London 1909. 238 S.). — F. C. Burkitt, „The earliest sources for the life of Jesus Christ“ (Boston 1910. 131 S.) und „The historical character of the gospel of Mark“ (The American Journal of Theology. 1911. S. 169—193). Von demselben „The gospel history and its transmission“ (Edinburg 1906. 352 S. 3. Aufl. 1911). — James Moffat (geb. 1870; Professor in Oxford), „An introduction to the literature of the New Testament“ (Edinburg 1911. 630 S.). C. G. Montefiore, „The synoptic gospels“. London 1909. 1118 S. — V. H. Stanton (geb. 1846; Professor in Cambridge), „The gospels as historical documents“ (B. II. „The synoptic gospels.“ Cambridge 1909. 376 S.).

Praktisch-historische Bedeutung kommt den Fragen nach dem Umfang der Spruchsammlung und der ursprünglichen Fassung und Anordnung der ihr zugehörenden Stücke zu. Sie werden durch Adolf Harnacks glänzende Studie nach Gebühr berücksichtigt¹⁾. Seine Begrenzung des dieser Quelle zuzurechnenden Gutes ist wohl zu eng. Er spricht ihr nicht einmal alles dem Matthäus und dem Lukas gemeinsame Redegut zu, wodurch in Erwägung zu ziehen ist, ob ihr nicht auch Stücke, die nur in einem der beiden Evangelien vorkommen, angehören. Die herkömmliche Ansicht, daß Matthäus die ältere Fassung der Stücke überliefere, wird von ihm eingehend und wohl in definitiver Weise begründet. Jedoch nimmt er an, daß der erste Evangelist sich einige für den Sinn bedeutungsvolle tendenziöse Korrekturen erlaubt habe. Auch die Reihenfolge der Stücke beim ersten Evangelisten glaubt er in der Hauptsache auf die Spruchsammlung zurückführen zu können. Daß die letztere eine „gewisse Sachordnung und die Grundzüge einer Zeitordnung“ inne gehalten habe, ist ihm gewiß. Ebenso nimmt er an, daß die Spruchsammlung eine Reihe von Aussprüchen Jesu schon als zusammenhängende Reden überliefert habe. Die Ansicht, daß Matthäus die Bergpredigt, die Ansprache bei der Aussendung der Jünger, die Äußerungen bei der Anfrage des Täufers und die Drohrede wider die Pharisäer aus lose überlieferten Sprüchen selbständig komponiert habe, ist damit wohl endgültig abgetan²⁾.

Dem eschatologischen Charakter der Worte und Reden der Spruchsammlung läßt Harnack nicht volle Gerechtigkeit widerfahren. Er meint, daß sie geeignet seien, „die Uebertreibung des apokalyptisch-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu und die Zurückstellung der rein religiösen und moralischen Momente hinter jenes“

¹⁾ Adolf Harnack, „Sprüche und Reden Jesu“ (Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas). Leipzig 1907. 219 S. Eingehend handelt von der Spruchsammlung der auf S. 604 erwähnte Oxforder Sammelband. Mit der „Spruchsammlung“ befaßt sich auch G. H. Müller (Bibliothekar in Göttingen), „Zur Synopse“. Göttingen 1908. 60 S.

Siehe auch: William Wrede, „Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments“ (Tübingen 1907. 112 S.) und J. Wellhausen, „Einkleitung in die drei ersten Evangelien“. 2. Aufl. 1911. 176 S. — Ueber Alfred Reiss's Synoptikerstudien siehe S. 567—569.

²⁾ Mit Freuden zu begrüßen ist es, daß A. Huet (Pfarrer in Schiltigheim bei Straßburg) in der dritten Auflage seiner vortrefflichen Synopse (Tübingen 1906. 208 S. 1. Aufl. 1892. 4. Aufl. 1910) davon abgekommen ist, das Wehe über die galiläischen Städte (Mt 11^{20—24}) in der Aussendungsrede (Mt 10) unterzubringen; auch unzuweckmäßige Ueberschriften — z. B. „Fluchtwege und Reisen“ — sind gestrichen.

fort und fort zu widerlegen. Ein wenig ist also auch er in dem modernen Vorurteil befangen, als ob das Ethische und das Eschatologische dem Herrn in verschiedener Beleuchtung erschienen sei, und er überhaupt in die Lage habe kommen können, das eine dem andern über- oder unterzuordnen.

Harnacks Annahme, daß die „Spruchsammlung“ nur Reden, nicht aber auch Berichte von Ereignissen enthalten habe, ist mit einem Fragezeichen zu versehen. Sie läßt sich aus dem Bestande des in Matthäus und Lukas über Markus hinausgehenden Gutes nicht sicher entscheiden. Ueberdies ist immer zu bedenken, daß wir nicht die Spruchsammlung an sich, sondern nur das, was der erste und dritte Evangelist davon mehr oder weniger getreu mitteilen, kennen und beurteilen können.

Ob die Aufzeichnung der Spruchsammlung der Niederschrift des ältesten Markusevangeliums voranging oder nachfolgte, muß eine offene Frage bleiben. Die Beantwortung ist im Grunde auch nur für diejenigen von Bedeutung, die den Versuch wagen, zwischen dem Jesusbild der Spruchsammlung und dem des zweiten Evangeliums einen Unterschied festzustellen.

Sicher ist so viel, daß der Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn weder aus Markus, noch aus der Ueberlieferung der Spruchsammlung, sondern nur aus beiden zusammen zu übersehen und zu rekonstruieren ist.

Von den die Markusüberlieferung betreffenden Fragen bleiben gerade die wichtigsten auch in der neueren synoptischen Forschung unentschieden. Ist die hier berichtete Reihenfolge der Ereignisse alt und irgendwie authentisch? Im allgemeinen fällt die Antwort mehr oder weniger bejahend aus. Aber auch Zweifler und Verneiner melden sich zum Wort. In der Diskussion über eine etwaige dogmatische oder lehrhafte Tendenz der Markusüberlieferung spielt die Behauptung des „paulinischen Einflusses“ eine große Rolle. Adolf Harnack nimmt ihn als sehr stark an. Nicht minder betonen ihn Alfred Loisy und B. W. Bacon. F. C. Burkitt lehnt ihn ab¹⁾. Es wäre wünschenswert, daß die verschiedenen Äußerungen zu der Frage in einer besonderen Studie gesammelt, gesichtet und auf ihre Begründung hin geprüft würden. Die meisten, die paulinische Einflüsse statuieren, tun es, weil sie anders die Leidens- und Auferstehungsweissagungen nicht erklären können.

In der Unterscheidung von echt und unecht scheint die Prinzipien-

¹⁾ Siehe die auf S. 605 genannten Werke.

lofigkeit eher zu- als abzunehmen¹⁾. Es täte not, daß man einmal die Urteile über „primär“, „sekundär“ und „tertiär“ in Markus und Matthäus, die in den Arbeiten des zwanzigsten Jahrhunderts abgegeben worden sind, zusammenstellte und auf ihre grundsätzliche Begründung hin untersuchte. Von allen synoptischen Studien wäre diese wohl die zeitgemäße.

Auf die Gewinnung eines „Urmarkus“ wird gewöhnlich verzichtet. Den letzten größeren Versuch einer im einzelnen durchgeführten Scheidung innerhalb des Markustextes unternahm Emil Wendling²⁾. Er glaubt, die verschiedenen Schichten ganz nach philologischen Prinzipien nachweisen zu können und entdeckt zwei „Erzähler“. Der ältere berichtet schlicht über die galiläische Wirksamkeit, den Zug in die Gegend von Cäsarea Philippi und die Reise nach Jerusalem. Diesem Stoff weiß der jüngere die von ihm neu beigebrachten Erzählungen gut anzupassen. Auf seine Rechnung kommen die den Johannes betreffenden Perikopen, eine Reihe von Reisen, verschiedene Stücke der Leidensgeschichte. Er respektiert die Reihenfolge der vorgefundenen Stücke, obwohl das von ihm neu hinzugebrachte Gut schon Zeit- und Sachordnung aufweist. Der jüngere Erzähler ist ein Künstler. Er hat Sinn für Natur, „Interesse für die Kleidung“ und weiß dramatisch zu gestalten. Der Redaktor bringt zu den beiden ineinander gearbeiteten Gruppen noch eine Reihe von Perikopen hinzu. Er ist als der eigentliche Evangelist anzusehen. „Zum volkstümlichen Erzähler“ fehlen ihm gerade diejenigen Eigenschaften, die der zweite „in hohem Maße besaß, Phantasie und Humor“. Die gesuchte Charakteristik der drei in Betracht kommenden Berichterstatter läßt aber erkennen, daß auch die reine Philologie keine brauchbaren Kriterien zur Unterscheidung verschiedener Schichten bietet. Die sprachliche und stilistische Homogenität des zweiten Evangeliums leistet dem Unternehmen unüberwindlichen Widerstand.

¹⁾ Neuester streng geht Firmin Nicolardot (Dozent zu Lille. „Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes“ Paris 1908. 311 S.) mit den armen Synoptikern ins Gericht. Er schildert, wie sie den Schein erwecken wollen, Geschichte zu berichten, indem sie die Perikopen zeitlich und örtlich gruppieren. Aber ihre Künste verfangen nicht, „on sait leur artifice“.

²⁾ Emil Wendling (geb. 1869, Gymnasialprofessor in Zabern u. Elsaß.), „Die Entstehung des Markus-Evangeliums“. Tübingen 1908. 246 S. — Von demselben: „Urmarkus“ (Tübingen 1905). — Ueber die Lösungen, die Johannes Weiß (1903) und Rich. Ab. Hoffmann (1904) dem Urmarkus-Problem gaben, siehe S. 337.

Maurice Goguel — „L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc.“ Paris 1909. 320 S. — verzichtet auf das Herausarbeiten eines Urmarkus. Er läßt das Evangelium um 65 p. Chr. entstanden sein.

Wer Wilhelm Erbt¹⁾ „Markusevangelium“ zur Hand nimmt, wird darüber belehrt, daß Jesus zwar eine geschichtliche Persönlichkeit, die Darstellung des Markus aber dennoch nicht historisch ist. Bestimmend für den Evangelisten und seine Gewährsmänner war, nach dieser Untersuchung, der kirchliche „Kalender“ der ältesten Gemeinde. Die „Laufbahn“ des Herrn wird, selbstverständlich, schon von den Augenzeugen seiner irdischen Existenz nach Analogie der des großen Tagesgestirns geschildert. Also ist die Deutung der Erzählungen am Gestirnhimmel abzulesen. „Das Gleichnis von den Kindern und Hündchen findet sich in der Sternkarte. Die Kinder sind die Zwillinge. An diese grenzt das Sternbild des kleinen Hundes, des Hündchens“. Die Heilung des Bartimäus in Jericho soll auf den Neumond, der als „blind“ zu betrachten ist, gedeutet werden. In den eschatologischen Reden schimmern überall der „Mythus vom Jahrgott“ und die Beziehung auf die Winter Sonnenwende durch.

Die Kommentare aller Schattierungen lassen bei der Einzelauslegung die großen Probleme der öffentlichen Wirksamkeit nicht genug zur Geltung kommen. Ihre Auskunft über gewisse fundamentale Stellen ist sehr oft unbefriedigend. Es hat manchmal den Anschein, als ob sie sich nur zu dem, was in der Kommentarliteratur, nicht aber was in der Leben-Jesu-Forschung vorgebracht worden ist, äußern wollten. So kommt es, daß die letztere der lebendigen Kontrolle durch die Exegeten nicht in wünschenswerter Weise unterstellt ist und von diesen nicht die Förderung empfängt, die ihr von seiten der auf das Einzelne gehenden Wissenschaft not täte²⁾.

Die chronologische Frage des Lebens Jesu wurde in den letzten Jahren mehr denn je erörtert. Der Stern der Weisen ging in strahlendem Glanze über der Theologie auf und der Geist Johann Keplers fing wieder an, aus den Forschern zu reden. Einen vortrefflichen Ueberblick über die Verhandlungen bieten die referierenden Par-

¹⁾ Wilhelm Erbt (geb. 1876, Pfarrer a. D.; zurzeit im höheren preussischen Schuldienst; Posen), „Das Markusevangelium“. Eine Untersuchung über die Form der Petrus-erinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde. Leipzig 1911. 64 S.

²⁾ Eine Ausnahme macht Johannes Weiß, „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“. Bd. I. Göttingen 1906. Ueber die Synoptiker S. 28–484. 2. Aufl. 1907. — In den vorzüglichen Markus- und Matthäuskommentaren von Erich Klostermann und Hugo Gressmann (Tübingen, Markus 1907 S. 1–148; Matthäus 1909 S. 149–357) hindert die allzusehr erstrebte Kürze das genauere Erörtern der in der Leben-Jesu-Forschung aufgetauchten Probleme.

tien von G. Voigts „Die Geschichte Jesu und die Astrologie“¹⁾.

In seinen berühmten Schriften über den Stern der Magier bezog sich Johann Kepler²⁾ (1571—1630) auf einen im Herbst 1604 unerwartet auftauchenden und bis zum Ende des Jahres 1605 sichtbar bleibenden Stern. Nach analogen modernen Beobachtungen soll es sich in solchen Fällen um Katastrophen handeln, bei denen bisher unsichtbare Fixsterne aufflammen und für uns erstrahlen, nachdem sie schon längst untergegangen sind. Da in jenem Herbst 1604 die seltene Konjunktion, in der die drei Planeten Mars, Saturn und Jupiter sich im Zeichen des Widders begegnen, zu beobachten war, hatte man in astrologischen Kreisen von vornherein mit großen und bedeutungsvollen Erscheinungen am Himmel gerechnet. Das Auftreten des Sterns gewann also eine ungeheure Wichtigkeit.

Eine entsprechende Vereinigung der drei „oberen Planeten“ im Zeichen des Widders berechnete J. Kepler für den Beginn des Jahres 6 v. Chr. Daraus schloß er, daß auch damals ein neuer Stern aufgetreten sein müsse, der den Magiern die Empfängnis des Herrn angezeigt und sie dann zu Beginn des Jahres 5 v. Chr. nach Jerusalem geführt habe. Es ist also nicht so, daß J. Kepler das Wundergestirn berechnet hat; er postuliert es nach Analogie der Beobachtungen der Jahre 1604 und 1605 n. Chr. aus der vorausgesetzten Planetenkonjunktion.

Die modernen astrologischen Ausleger von Mt 2 sehen von dieser Erklärung ab³⁾. Es bleibt ihnen nur übrig, sich entweder auf eine Konstellation der Planeten oder auf einen Kometen zu beziehen.

Die letztere Auskunft hat wenig für sich. Nach unserer durch neue Funde erweiterten Kenntnis der alten Astrologie steht fest, daß Kometen gewöhnlich als Unglückszeichen galten. Ferner bleibt den betreffenden Erklärern nur die Möglichkeit offen, sich auf den Hallenschen zu beziehen und die Geburt Jesu schon in das Jahr 12 v. Chr. zu verlegen, wodurch sie mit den Angaben des Lucas, daß Jesus bei seinem Auftreten

¹⁾ Heinrich G. Voigt (Professor der Theologie in Halle), „Die Geschichte Jesu und die Astrologie“. Leipzig 1911. 225 S. Voigt orientiert über die gesamte Literatur.

²⁾ Johann Kepler, „De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio“ 1606. „Teutscher Bericht vom Geburtsjahr Jesu Christi“ 1613. „De vero anno, quo aeternus Dei filius humanam naturam assumpsit“ 1614. Siehe Band IV der durch Ch. Frisch besorgten Gesamtausgabe der Keplerschen Schriften (1858—71). Die oben gegebene Inhaltsangabe folgt G. Voigts Ausführungen.

³⁾ Ohne jeglichen wissenschaftlichen Kredit ist die Auskunft, daß durch das Zusammentreffen von Planeten untereinander oder von Planeten mit Fixsternen ein neues leuchtendes Gestirn vorgetäuscht worden sei.

etwa dreißig Jahre alt gewesen, und der Nachricht, daß er unter Pontius Pilatus, der sein Amt 26 n. Chr. antrat, gestorben sei, in Konflikt kommen. J. Westberg¹⁾, der sich für 12 v. Chr. als Jahr der Geburt ausspricht, nimmt an, daß Jesus von anno 19 n. Ch. an zuerst zehn Jahre im Verborgenen gelebt und erst nachher die öffentliche Wirksamkeit, von der die Evangelien berichten, begonnen habe, um am 3. April 33 n. Chr. zu sterben.

Die Anhänger der Konstellationstheorie befehlen sich gegenseitig²⁾. Sie können sich nicht darüber einigen, ob dem Jahre 7 v. Chr. oder dem Jahre 6 v. Chr. — beide sind in gleicher Weise durch interessante Himmelsdaten ausgezeichnet — der Vorrang gebühre. Strittig bleiben auch die Prinzipien, nach welchen die Tatsachen im Sinne der alten Astrologie zu deuten sind.

Eine wirklich sichere Berechnung der Planetenkonstellationen jener Zeit ist nicht möglich. Große Bedeutung glaubte man einer 1902 von dem Straßburger Ägyptologen W. Spiegelberg herausgegebenen „Sterntafel“ beilegen zu können. Sie ist uns durch einen Berliner Papyrus (P. 8 279) überliefert und verzeichnet die Stellung, die die fünf Planeten vom vierzehnten bis einundvierzigsten Jahr des Augustus, also 17 v. Chr. bis 10 n. Chr. zu den Zeichen des Tierkreises einnahmen. Ihr Wert wird aber dadurch beeinträchtigt, daß sie nach dem Urteil der Astronomen nicht beobachtet, sondern berechnet ist. Daß sie zu astrologischen Zwecken aufgestellt sei, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Diejenigen, die diese Bestimmung voraussetzen, schließen daraus, daß die alte Astrologie sich hauptsächlich mit den Beziehungen der Planeten zum Tierkreis beschäftigt habe.

Für das Jahr 7 v. Chr. entscheidet sich H. Kritzinger³⁾. Er läßt Jesus am 29. November desselben geboren werden. H. Voigt verlegt die Empfängnis in das Frühjahr des Jahres 6 v. Chr. und die Geburt in die Zeit der folgenden Jahreswende. Die erstere sollen die Magier, die als persische Astrologen angesehen werden, aus der Frühjahrskonjunktur des Jahres 6 v. Chr. geschlossen haben; die Ansetzung der Geburt war ihnen durch das Austreten des Jupiter aus dem

¹⁾ J. Westberg (Oberlehrer zu Riga), „Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu“. Leipzig 1910. 202 S. — Von demselben: „Zur Neutestamentlichen Chronologie und Golgathas Ortslage.“ Leipzig 1911. 144 S. — Westberg weist darauf hin, daß auch Zarathustra mit dreißig Jahren auserwählt wurde, zehn Jahre innerer Kämpfe durchmachte und mit vierzig Jahren seine große Wirksamkeit begann.

²⁾ Ueber die lebhaften Verhandlungen berichtet H. Voigt.

³⁾ H. Kritzinger, „Der Stern der Weisen“. Gütersloh 1911. 120 S.

Widder, das H. Voigt nach der entdeckten Planetentafel bestimmt, nahe gelegt. Auf Bethlehem soll Jupiter die Sucher gewiesen haben, indem er über diesem Orte kulminierte. H. Voigt vermag sich hierfür zwar auf keine Berechnungen zu stützen, macht aber die Astronomen auf die Aufgabe aufmerksam.

Im Prinzip erneuert Voigt die Theorie Keplers, nur daß er den postulierten Wunderstern durch Jupiter ersetzt. Er glaubt, daß die Erzählungen des ersten Evangelisten mit Einschluß der Geschichte des Kinderermordes in Bethlehem durch die Astronomie als geschichtlich erwiesen seien. Nur die Angabe, daß der Stern vor den Weisen einhergezogen sei, vermag er sich nicht zu erklären und will sie daher als bildlich auffassen. Er vergißt, daß gerade diese dem Evangelisten, der uns weder von Konjunktionen noch vom Austritt des Jupiter aus dem Widder erzählt, die Hauptsache war. Vielleicht hätte H. Voigt auch Anlaß nehmen sollen, sich mit der Frage zu befassen, warum bei dem öffentlichen Auftreten Jesu weder Freund noch Feind sich an die Huldigung, die die „persischen Astrologen“ dem Kind dargebracht haben, zu erinnern vermögen. Nicht unangebracht wäre ferner, wenn er auf den Einwurf einginge, daß die letzteren sich merkwürdigerweise nachher nicht mehr um das Kind kümmerten.

Wie J. Kepler nimmt H. Voigt als möglich an, daß Gott sich auf den Standpunkt der alten Astrologen herabließ und so „durch ein wunderbares Zusammentreffen außerordentlicher Sternkonstellationen mit den natürlichen Verbestadien Jesu diesen in einer nach den Lehrsätzen astrologischer Wissenschaft alarmierenden Art als den kommenden Weltheiland bezeichnete“. So etwas sollte ein deutscher Hochschullehrer im zwanzigsten Jahrhundert nicht schreiben.

Not tut, daß dem modern gefärbten Aber- und Wunderglauben die gelehrte Maske heruntergerissen und er als das hingestellt werde, was er ist. Es soll nicht erlaubt sein, daß man mit derartigen Gedanken auch nur spiele. In den Besprechungen, die die astrologisch-astronomischen Arbeiten über Mt. 2 erfuhren, ist das nicht in wünschenswerter Weise zum Ausdruck gekommen, wie überhaupt vorstraußische Tendenzen heutzutage einer allzugroßen Nachsicht begegnen. Was nützt der modernen Theologie alle geschichtliche Gelehrsamkeit, wenn die Ehrfurcht vor der Vernunft ins Wanken kommt und der Eifer für sie erkaltet!

Der Todestag Jesu läßt sich nur indirekt aus den Sternen ablesen. Er muß aus dem Geburtsdatum, der lukanischen Angabe, daß der Herr beim Auftreten etwa dreißig Jahre alt gewesen sei (Luk. 3 23) und der angenommenen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit erschlossen

werden. Den Berechnern, die vom vierten Evangelium ausgehen und den Tod auf den Passahstag selbst verlegen, stehen die Jahre 26, 33 und 36 n. Chr. zur Verfügung, da diese nach aufgestellten Tafeln die einzigen sind, an denen das Fest während der Statthalterschaft des Pilatus (26—35 n. Chr.) auf einen Freitag fiel¹⁾.

E. Gebhardt²⁾ entscheidet sich für den 6. April 30 n. Chr., R. Endemann³⁾ für den 7. April 30 n. Chr., H. Voigt für den 15. April 29 n. Chr. Als Taustag setzt der letztere den 10. oder 11. Januar 27 n. Chr. an.

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß eine sichere Einzeichnung des Lebens Jesu in die allgemeine Chronologie unmöglich ist. Die einzige hierfür zur Verfügung stehende Angabe des Lukas ist nicht zu brauchen. Der jüdische Censur des Quirinius fand erst 7 n. Chr. statt und kam für die in Galiläa beheimateten Eltern Jesu überhaupt nicht in Betracht.

Es bleibt also als sicher nur so viel, daß Jesus zur Zeit eines in die Statthalterschaft des Pilatus fallenden Osterfestes starb. Eine etwas genauere Datierung läßt sich vielleicht einmal mit Hilfe von Gal 1¹⁸—2¹ durch Rückrechnung aus der Chronologie des Wirkens Pauli ermöglichen, wenn für die letztere weitere brauchbare Anhaltspunkte entdeckt werden. Die neuerdings mögliche Bestimmung des Prokonsulats des Gallio (Act 18¹²) ist von großer Bedeutung.

Ueber die Untersuchungen, die die Geburts- und Kindheitsgeschichten ganz oder teilweise für historisch halten, sei kein Wort verloren. Interessant sind die Hypothesen, mit denen D. Bölter das Entstehen der betreffenden Erzählungskreise zu erklären sucht⁴⁾.

Mit der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beschäftigen sich Wilhelm Homann und Hans Windisch.

Der erstere⁵⁾, vom katholischen Standpunkt aus schreibend, zieht

¹⁾ Eine Untersuchung über die Frage, ob wir die Wochentage, auf die das Passahfest in jener alten Zeit fiel, noch sicher bestimmen können, wäre erwünscht.

²⁾ E. Gebhardt (Pfarrer in Wang im Riesengebirge), „Die neueren Datierungsversuche für das Leben Jesu Christi“. Die Studienreihe 1907. S. 177 bis 184; 353—366.

³⁾ R. Endemann, „Die Chronologie der Daten des Lebens Jesu“. Leipzig 1911. 32 S.

⁴⁾ Daniel Bölter, „Die Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu“. Straßburg 1911. 136 S. Sehr wertvoll ist das in Vollständigkeit beigebrachte jüdische und religionsgeschichtliche Material. Ueber die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas äußert sich ausführlich M. Heer (Privatdozent an der katholischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. 1910. 224 S.).

⁵⁾ Wilhelm Homann, „Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“. Freiburg i. B. 1908. 123 S.

auch die Angaben der Kirchenväter in den Bereich der Untersuchung. Er gesteht zu, daß viele von ihnen sich mit den meisten Gnostikern zu der „Einjahrstheorie“ bekennen. Jedoch gibt er dem vierten Evangelisten die Ehre und bestimmt, daß der „Mann, der den Strom der Zeiten in ein neues Bett geleitet“ hat, drei Jahre gepredigt habe.

Hans Windisch¹⁾ berechnet, daß die in den Synoptikern berichteten Ereignisse in vier bis sechs Monaten untergebracht werden können. Er tritt also der von der konsequenten Eschatologie verfolgten Anschauung bei, zu der sich auch Maurenbrecher und andere bekennen.

Merkwürdig berührt, daß er sich daneben noch auf die johanneische Chronologie einläßt und sogar einen Ausgleich zwischen ihr und der synoptischen versucht. Auf Grund von entsprechenden „Texteingriffen“ findet er im vierten Evangelium eine einjährige Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt, die er mit den synoptischen Angaben dahin kombiniert, daß er den Herrn von April bis Oktober in Galiläa und der Umgegend, vom Laubbüttenfest bis zum Passah in und um Jerusalem auftreten läßt²⁾.

Hans Windisch erkennt die Bedenken dieser Harmonisierung nicht und ist weit davon entfernt, seiner Hypothese irgendwelche Verbindlichkeit zuzusprechen. Aber sein Unternehmen ist typisch für gewisse Stimmungen in der modernen Theologie. Diese versucht immer wieder, wenn auch nur wie im Spiel, sich über die Alternative, die D. Fr. Strauß, Fr. Chr. Baur und H. J. Holzmann formuliert haben, hinauszusetzen, und weiß auch diejenigen, die auf Grund ihrer kritischen Begabung von der klaren Einsicht nicht loskommen können, stets von neuem für das unnötige und unmögliche Unternehmen zu interessieren.

Ueber den Verlauf der Wirksamkeit Jesu und die zeitliche und logische Aufeinanderfolge der Aussagen und Ereignisse liegt keine Untersuchung vor. Diese überaus wichtige Frage hat, wie die nach der Ethik und die nach dem Kriterium von primären und sekundären Schichten, keine Bearbeitung gefunden. Nicht einmal die Theorie von der „glücklichen und unglücklichen Periode“ ist einer Prüfung unterzogen worden.

¹⁾ H. Windisch, „Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten“. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1911 (XII) S. 141—175.

²⁾ H. Windisch meint, daß ursprünglich nur wenige der Geschichten des Markus „an ein bestimmtes Lokal gebunden gewesen seien“ und daß der Evangelist bei der Unterbringung der ihm vorliegenden Erzählungen nur der allgemeinen Anschauung gefolgt sei, „daß Jesus mehrmals einige Zeit in Kapernaum und Umgegend gewirkt hatte, predigend und heilend in Galiläa herumgezogen und schließlich zum Passah nach Jerusalem gewandert sei“.

Eine kritische Studie der geographischen Daten und Fragen der Wirksamkeit Jesu steht ebenfalls noch aus¹⁾.

Auch eine zusammenfassende Erörterung über die Wunder und Heilungen täte not, damit den auf diesem Gebiet bedenklich überhand nehmenden Zweideutigkeiten Einhalt geboten würde.

Die schon lange als notwendig empfundene Monographie über den Täufer lieferte Martin Dibelius²⁾. Zu bedauern ist, daß der Verfasser keinen eingehenden Versuch unternimmt, die Nachrichten der beiden ältesten Synoptiker ihrem intakten Wortlaut nach zu erklären und sich auch mit dem dahingehenden Unternehmen der konsequenten Eschatologie nur nebenbei auseinandersetzt, sondern von Anfang an auf die Scheidung von älteren und jüngeren Nachrichten ausgeht.

Den Bericht des Josephus³⁾ hält er für authentisch, wenn auch unbedeutend. Eine Ableitung der Johannestaufe aus der jüdischen Proselytentaufe nimmt er nicht an. Auch die bisher beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen erscheinen ihm nicht ausreichend.

Die Darstellung des vierten Evangeliums wird als unhistorisch erwiesen. Sie soll, wie schon W. Baldensperger in seiner Studie über den Prolog des vierten Evangeliums (1898) annahm, hauptsächlich durch die Polemik gegen die „Johannes Schüler“ bestimmt sein. M. Dibelius ist also der Ansicht, daß die „Täuferchriften“ der Apostelgeschichte (Act 19 1—7) wirklich existiert haben.

Wenn G. Windisch glaubt, daß „die Synoptiker leisten, was der korrigierte Johannes von ihnen fordert“, so übersieht er, daß Jesus nach ihnen aus dem Gebiete von Cäsarea Philippi zum Passahfest und nicht zu irgend einem andern nach Jerusalem aufbricht. Er fragt sich, wie wir uns die acht oder neun Monate ausgefüllt zu denken haben, „die für den Evangelisten Markus Luft waren“. Darauf antwortet der Text eindeutig, daß Jesus die Zeit von dem Abbruch der galiläischen Tätigkeit bis zum Aufbruch nach Jerusalem mit seinen Jüngern, ohne lehrend aufzutreten, im Norden verbracht habe. Ob es acht oder sechs oder vier Monate waren, können wir nicht mehr ausrechnen.

¹⁾ Aus der neueren Literatur über Palästina: G. Hölscher, „Landes- und Volkskunde Palästinas“ (Leipzig 1907. 168 S.); Martin Brückner, „Das fünfte Evangelium“ (Das heilige Land). Tübingen 1910. 43 S. — Sehr wertvolle Angaben bietet das von G. Dalman herausgegebene „Palästinajahrbuch“. Eine systematische Bibliographie der Palästinaliteratur (Band 1. 1895—1904. Leipzig 1908. 209 S.) ist P. Thomsen zu verdanken.

²⁾ Martin Dibelius (Privatdozent zu Berlin), „Die urchristliche Ueberslieferung von Johannes dem Täufer“. Göttingen 1911. 150 S.

³⁾ Ueber diese Notiz siehe S. 451. — Daß der talmudische Hanan ha Nehba (Hanan der Verborgene) mit Johannes dem Täufer nichts zu tun hat, legt W. Brandt in seinem Aufsatz „Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes“ (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 12. 1911. S. 289—295) dar. Der Talmud schweigt also über den Täufer.

Als der Gefangene seine Boten zu Jesus schickte, ließ er ihn, nach M. Dibelius, wirklich fragen, ob er der Messias sei, da dieser Gedanke in ihm auf Grund der vernommenen Worte und Taten aufgekeimt war. Wie es möglich war, daß der Täufer in einem Wundertäter der natürlichen Weltzeit den Messias rekonozitierte, wird von Dibelius nicht erwogen. Ueber den Einwand, daß der „Kommen-Sollende“ als Terminus für den Messias nicht nachweisbar sei, geht er hinweg. Die Gründe, die die Beziehung der Frage auf den Elias, nahelegen, werden nicht in Betracht gezogen¹⁾.

In der Antwort an die Gesandten (Mt. 11 5) zitiert Jesus einen Spruch oder ein Lied von der messianischen Zeit, aus dem der Frager entnehmen soll, daß das Reich nahe ist. Auf die Frage nach der Messianität gibt er keine Auskunft, weil ihm „die Sache höher steht als der Name“.

Die Rede Jesu über den Täufer (Mt 11 7—19) sieht M. Dibelius als eine spätere Komposition an, in der ältere und jüngere Stücke zusammengearbeitet sind. Die Frage „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste . . .?“ soll voraussetzen, „daß der einstigen Begeisterung der Masse für den Täufer ein Rückschlag gefolgt ist“. „Nun wendet sich Jesus an das enttäuschte Volk: was hat euch denn damals zum begeisterten Zuge getrieben, wenn ihr jetzt so ernüchtert seid? was wolltet ihr draußen in der Wüste sehen?“ Seine Antwort lautet, daß der Täufer mehr war denn ein Prophet (Mt 11 9). Die Eröffnung, daß er der Elias sei (Mt 11 13—15), soll hingegen unhistorisch sein und der Gemeindetheologie entstammen. Als besonders belastend wird der Beschluß der Aussage — „Wer Ohren hat, der höre!“ — angesehen, da sein Gebrauch hier wie an anderen Orten nach M. Dibelius der „Epigonenzeit“ entstammen soll, in der das „schlichte Evangelium“ zur „rätselhaften Geheimlehre“ wurde²⁾. Daß auch Jesus Geheimnisse aussprechen oder andeuten konnte, bleibt außer Betracht.

Echt ist nach M. Dibelius das Wort, daß Johannes der Täufer der größte unter den Weibgeborenen sei (Mt 11 11^a). Die darauf folgende Einschränkung, daß der Kleinste im Gottesreich größer sei als

¹⁾ Ueber Messias und Wunder in der spätjüdischen Erwartung siehe S. 294 bis 296. — Ueber die Deutung der Predigt und der Anfrage des Täufers auf den Elias siehe S. 417—419. Der Elias wird als der „Kommen-Sollende“ bezeichnet, weil er nach Maleachi 3 23 und 24 kommen soll, ehe das Gericht und die Endzeit eintreten.

²⁾ Siehe auch den Aufsatz von Martin Dibelius, „Wer Ohren hat zu hören“ (Theologische Studien und Kritiken 1910 (83) S. 461—471. — Mit dem Ausspruch von Elias wird auch Mt 11 10 für unecht erklärt.

er (Mt 11 11^b), müsse aber als spätere Hinzufügung beanstandet werden, da sie zum vorhergehenden nicht passe und die „Existenz des Gottesreichs und seiner Bürger“ schon für die Gegenwart voraussetze. Es sei von der Gemeinde geprägt, die der allzugroßen Wertschätzung des Täufers entgegentreten wollte.

Gegen diese Beurteilung sei Einspruch erhoben. Es ist gar nicht gesagt, daß das Wort eine Herabsetzung des Täufers einschließt und die Gegenwart des Reiches voraussetzt. Jesus konstatiert einfach, daß Johannes, in dem er den Elias erkennt, unter allen in der natürlichen Weltzeit lebenden Menschen am höchsten steht, daß aber, wenn das Reich kommt, der geringste Rang in diesem mehr bedeutet als der höchste in der vorhergehenden Ära. Selbstverständlich setzt Jesus voraus, daß auch der Täufer, wie alle Erwählten, in das Reich eingehen und dort einen Rang einnehmen wird. Die in der modernen Literatur so oft vorgetragenen kritisch-erbaulichen Erwägungen, wieso und warum die Gesinnung des Täufers ihn vom Reich fern gehalten habe, sind gegenstandslos, da nach Jesu Auffassung derjenige, durch den Gott zuerst den Ruf der Nähe des Reiches erschallen ließ und dem er die höchste Würde im irdischen Weltlauf beilegte, die „Gesinnung des Reiches Gottes“ sicherlich besessen hat.

Als echt wird von M. Dibelius „der Stürmerspruch“ (Mt 11 12) anerkannt. Unter den *πρωτα* werden die bösen Geister der Welt verstanden. Der Herr sagt also: Seit den Tagen des Johannes existiert das Gottesreich, wenn auch unter Bedrängnis durch die „Gewalttäter“. Aus dem Spruch ist demnach zu entnehmen, daß Jesus „in der Wirksamkeit des Johannes“ „die Nähe des Gottesreiches“ gespürt habe. Aber das vorhergehende Wort (Mt 11 10), in welchem der Täufer als der Wegbereiter nach Mal 3 23 charakterisiert wird, ist wiederum der Gemeintheologie entsprungen.

Das Gleichnis von den spielenden Kindern, denen man es nicht recht machen könne (Mt 11 16—17) soll von Jesus ursprünglich auf jemand gesprochen worden sein, den er tadeln wollte, „weil er über allerlei Nörgelei die Hauptsache außer acht ließ“. Es hatte also ursprünglich mit dem Verhalten des Volkes zu ihm und dem Täufer nichts zu tun. Erst die „Gemeinde“ hat es mit dem Ausspruch vom Asketen und vom Freßer und Weinsäufer (Mt 11 18—19) in Verbindung gebracht.

Ueber den Täufer äußert sich auch W. Brandt¹⁾ in seiner ein-

¹⁾ Wilhelm Brandt, „Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Urchristentum mit Einschluß des Judentums“. Gießen 1910. 148 S. Ueber Johannes den Täufer S. 69—85.

gehenden Studie über die jüdischen Baptismen. Ein erklärendes Analogon zu der „Taufe zur Buße“ vermag er weder in den jüdischen noch in den essenischen Waschungen zu entdecken und schließt daraus, daß sie als eine ganz neue Erscheinung angesehen werden müsse¹⁾. Mit dem Stärkeren, den er verhieß, habe der Täufer nicht auf den Messias sondern auf Gott hingewiesen, der diejenigen, die sich der Taufe nur äußerlich unterzogen haben, mit Feuer verbrennen würde. Daß der Täufer am Jordan gewirkt habe, wird auf Grund der abgelegenen Lage des Taufplatzes bezweifelt. Gingen gegen angenommen werden, daß er vor seinem in den Evangelien berichteten „stürmischen Auftreten“ eine Zeitlang still als Lehrer gewirkt habe.

In seiner Studie über das Abendmahl kommt Franz Dibelius²⁾ auch auf den Täufer und seine Taufe zu sprechen und führt aus, daß die letztere eine Beziehung auf den sterbenden und auferstehenden Messias gehabt habe und daß der Herr, sobald er sich als den von Johannes verkündeten Messias wußte, zugleich erkannte, daß es seine Aufgabe wäre, zu sterben.

Die skizzierten Untersuchungen zeigen, daß zum mindesten in einer der wichtigen Fragen der Leben-Jesu-Forschung das Ungenügende der bisherigen Erklärungen erkannt ist und eine Revision der Resultate in Angriff genommen wird. Sehr lehrreich ist, daß Martin Dibelius, der den Hauptgedanken der herkömmlichen Ansicht festgehalten hat, dadurch auch gezwungen wird, wichtige Stücke der Äußerungen Jesu über den Täufer als von der „Gemeinde“ produziert preiszugeben und sich also zur Anschauung derjenigen bekennen muß, die die matthäischen Reden des Herrn als eine Herde von Sprüchen auffassen, in denen geschichtliche und ungeschichtliche Worte wie weiße und schwarze Lämmer, nicht an Art und Gestalt sondern nur in der Farbe verschiedenen, nebeneinander einhergehen.

Als ein Beispiel von Unbefangenheit und Gründlichkeit sei die dem Täufer gewidmete, von der Universität zu Wien ausgezeichnete Preisarbeit von Alois Konrad³⁾ erwähnt. Seine kritischen Autoritäten

Die eschatologische Bedeutung der Johannestaufe wird auf S. 422—426 der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung entwickelt.

¹⁾ F. R. R e n d t o r f f (Professor in Kiel) leitet die Johannestaufe von der Proselytentaufe ab („Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen.“ Leipzig 1905. 55 S.).

²⁾ F r a n z D i b e l i u s (Theologe und Archäologe. Berlin), „Das Abendmahl“. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion. Leipzig 1911.

³⁾ A l o i s K o n r a d (Religionsprofessor an der Staatsrealschule in Knittelfeld), „Johannes der Täufer“. Graz und Wien 1911. 292 S. Die Arbeit wurde, nach der Vorrede, „wegen ihrer Originalität von der Kommission für den Druck

sind die Kirchenväter. Auf Augustin und Thomas von Aquin gestützt, wagt er, die Frage „ob Johannes damals, als er im Mutterleibe aufhüpfte, den Gebrauch der Vernunft erlangt habe“ zu verneinen. Gegen eine Enzyklika Leos XIII. behauptet er, daß der Täufer, nach der Anschauung der alten Kirche und der Stellung, die er in der Allerheiligenslitanei einnehme, dem heiligen Joseph, dem „Nährvater“ Christi, an Rang überlegen sei und schließt dementsprechend, „daß die angeführte Stelle der Enzyklika Leos anders, als bisher üblich, auszulegen sei“. Seine historische Forschung macht selbst am Grabe des Täufers nicht Halt; sie gibt sich auch mit dem Gebein ab und kommt zum Schluß, „daß viele der angeführten Reliquien ohne Bedenken“ als unecht zu bezeichnen sind.

Daß Jesus das Papsttum nicht gestiftet habe, weist der Modernist Joseph Schnizer¹⁾ in einer eingehenden, auf die Ergebnisse der modern-kritischen und der modernistischen Forschung gestützten, knappen und von sehr ernstem Geiste getragenen Untersuchung nach. Da er mit der herrschenden wissenschaftlichen Theologie der Ansicht ist, daß mit der „Kirche“, die der Herr im ersten Evangelium auf den Felsen Petrus gründen will, die katholische, und mit der übertragenen Vollmacht zur Sündenvergebung die päpstliche gemeint sein müsse, sieht er sich genötigt, die Verse Mt 16 17—19 als unecht zu streichen.

Eine kritische Untersuchung über die geschichtliche Bedeutung der Szene zu Cäsarea Philippi und ihre Stellung zu den vorangehenden und nachfolgenden Ereignissen ist nicht geliefert worden. Schon eine Zusammenstellung und Sichtung der geäußerten Ansichten wäre sehr verdienstvoll.

Der Bericht von der Verkürung gibt Daniel Bölter²⁾ und Friedrich Spitta³⁾ Gelegenheit, vorstraußische Auskünfte neu aufzufrischen. Der erstere erkennt in dem dem legendarischen Bericht zugrunde liegenden natürlichen Ereignis eine Umrandung der Menschen mit Licht, wie sie auf schneebedeckten Abhängen — die Verkürung findet auf dem

empfohlen und mit einem Preise bedacht“. Als Repertorium der Stellen, in denen sich die Kirchenväter über den Täufer äußern, hat die von außerordentlicher Belesenheit zeugende Schrift wirklichen Wert.

¹⁾ Joseph Schnizer (Professor zu München). „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?“ Augsburg, 1. und 2. Aufl. 1910. 83 S. — Ueber die eigentliche Bedeutung von Mt 16 17—19 siehe S. 416.

²⁾ Daniel Bölter, „Das Bekenntnis des Petrus und die Verkürung auf dem Berg“. Straßburg 1911. 64 S. — Die Verse Mt 16 17—19 sind auch nach Bölter als unecht zu betrachten.

³⁾ Friedrich Spitta, „Die evangelische Geschichte von der Verkürung Jesu“. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1911 (53) S. 97—167.

Hermon statt! — auch von zwei Schotten beobachtet worden sein soll. Friedrich Spitta streicht den Bericht zusammen, bis er in seiner ältesten Form uns von einem nächtlichen Gewitter erzählt, das die Jünger in Ansehung einer vorausgegangenen Belehrung als Gottesoffenbarung empfanden. H. G. E. Paulus war mit einem Sonnenaufgang und etwas Herbstgewölk ausgekommen und hatte zudem noch den ganzen Text erklärt¹⁾.

In der Frage „Jesus und die Heidenmission“ begegnen sich Fr. Spitta und Max Meinerz²⁾, um die ältesten Nachrichten nach Johannes zu interpretieren und den Herrn selber unter den Heiden wirken und seine Jünger auf diese Aufgabe hinweisen zu lassen. Fr. Spitta schreckt nicht davor zurück, den Missionsbefehl des Auferstandenen (Mt 28^{18—20}) dem Sinne nach dem historischen Jesus in den Mund zu legen. Aus der Conclusio: „So begann er selbst vor seinem Tode durch Predigt und Taufe ein Werk in Israel und unter den Heiden, zu dem er seine Anhänger als Helfer heranzog, und das zu Ende zu führen er ihnen überließ, als er selbst durch Tod und Auferstehung sein Werk abschloß.“

Mit dem Abendmahl beschäftigen sich D. Schwolfson, Maurice Goguel, H. Barbier, Fr. Dibelius und W. Heitmüller³⁾.

D. Schwolfson⁴⁾ benützt seine ausgedehnten rabbinischen Kenntnisse

¹⁾ Ueber H. G. E. Paulus' rationalistische Erklärung der Verkündigung siehe S. 53. Ueber die Verkündigung als gemeinsame ekstatische Sinnesstörung der drei Intimen und ihr Verhältnis zum „Petrusbekenntnis“ siehe S. 427—433.

²⁾ Friedrich Spitta, „Jesus und die Heidenmission“. Gießen 1909. 116 S. — Max Meinerz (geb. 1880, Professor an der katholischen Fakultät zu Münster i. W.), „Jesus und die Heidenmission“. 1908. 244 S. — Fr. Spitta und M. Meinerz beachten nicht, daß die eschatologische Zukunftserwartung Jesu universalistisch ist, wie die jüdische überhaupt, daß aber sein Handeln im irdischen Weltlauf partikularistisch bleibt. Er braucht die Heiden nicht zu „bekehren“, weil durch Erwählung bestimmt ist, welche von ihnen aus den Geschlechtern der Gegenwart ebenso wie aus denen der Vergangenheit zum Reich eingehen sollen. Die durch Wunder erhärtete Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes zur Erweckung der Buße zu empfangen ist ein Privileg Israels. — Ueber den Universalismus der jüdischen Eschatologie siehe S. 311 und 312.

³⁾ Ueber die Abendmahlsstudien des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts orientiert Albert Schweitzer, „Das Abendmahl“. Heft I. Tübingen 1901.

Von den bedeutenderen Werken des Beginns des zwanzigsten Jahrhunderts seien genannt: Axel Andersen, „Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus“ (Gießen 1904; 2. Aufl. 1906); Johannes Hoffmann, „Das Abendmahl im Urchristentum“ (Berlin 1903); Karl Gerold Böz, „Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (Leipzig 1904; 2. Aufl. 1907).

⁴⁾ D. Schwolfson, „Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes“. 2. Aufl. 1908. Leipzig. 190 S. (1. Aufl. 1892). Schwolfson bestreitet,

zum Versuch einer Harmonisierung der synoptischen und johanneischen Daten.

M. Goguel¹⁾ legt in einer groß angelegten neutestamentlich-dogmengeschichtlichen Studie — in Übereinstimmung mit der konsequenten Eschatologie — den Hauptnachdruck auf das eschatologische Schlußwort beim Becher. Durch das Austeilen des Brotes will Jesus darstellen, daß er sich den Jüngern hingibt. Der Leidensgedanke soll bei der Feier keine Rolle spielen und eine Wiederholung nicht in der Absicht des Herrn liegen.

Im Abendmahl, führt M. Goguel aus, kommen keine anderen Gedanken zur Geltung als die, die in der Unterweisung des Herrn überhaupt offenbar werden. „Indem er das Brot als seinen Leib austeilte und mit den Jüngern den „eschatologischen Kelch“ trank, hat Jesus nur das ausdrücken wollen, was er in seiner ganzen Wirksamkeit verkündet hatte, nämlich, daß er die, die zu ihm gekommen seien, eng mit sich verbinden und sie an seinem Triumphe teilnehmen lassen wolle.“

Große Schwierigkeit bereitet Goguel die Erklärung des Aufkommens der urchristlichen Gemeindefeier. Das „Brotbrechen“ der ersten Gläubigen, meint er, hat anfangs in gar keiner Beziehung zur „Erinnerung an Jesus“ gestanden. Es war ein einfaches Brudermahl. „Nach und nach aber, da man über den Tod des Herrn zu reflektieren begann und seiner Passion gedachte, und vielleicht auch unter dem Einfluß von Erscheinungen des Auferstandenen, welche stattgefunden hatten, während die Gläubigen zu Tische waren, begann man die Mahlzeit, die die Gemeindeglieder vereinigte, als eine Fortsetzung oder Nachbildung der Mahlzeiten Jesu, insbesondere der letzten, zu betrachten. Von da bis zu dem Gedanken, daß Jesus in geheimnisvoller Weise mitten unter seinen Gläubigen gegenwärtig sei, und diese Mahlzeit eine Möglichkeit böte, sich mit ihm zu vereinigen, war nur ein Schritt, den . . . der Glaube ohne Zögern wagte.“

M. Goguel ist unzweifelhaft einer der bedeutendsten kritischen Theologen, nicht nur des modernen Frankreich sondern überhaupt. Daneben gehört er zu den Forschern, die vor jeder Hypothese, die sich als solche

daß τῇ πρώτῃ τῶν ἁγίων (Mt 26 17) den Tag, an welchem man das Passahmahl feierte, bedeuten könne. Er nimmt an, daß in jenem Jahre der 14. Nisan mit dem Sabbat zusammenfiel und das Schlachten des Lammes deswegen schon am 12. stattfinden mußte; Jesus und die Jünger sollen das Mahl dann am 13., die Synhedristen am 14. gehalten haben. Der Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes ist gelöst.

¹⁾ Maurice Goguel (Professor an der Evangelischen Fakultät in Paris), „L'eucharistie des origines à Justin Martyr“, Paris 1910. 336 S.

gibt, einen ehrlichen Abscheu bekunden und meinen, daß diejenigen gesicherter sind, die nicht offen aufgestellt und begründet werden, sondern in bedächtigen und pedantischen Auseinandersetzungen mit allen möglichen und unmöglichen Meinungen unmerklich Form und Gestalt gewinnen und in langausgesponnenen exegetischen Erörterungen einherwandeln.

Welche Versehen auch bei diesem vertrauenerweckenden und umständlichen Verfahren unterlaufen können, ergibt sich aus der Tatsache, daß M. Goguel bei seiner Gewinnung des Urberichts auf den Umstand, daß der Herr bei Markus und Matthäus von dem Vergießen seines Blutes „für viele“ (Mk 14 24; Mt 26 28) redet, während bei Lukas und Paulus die Selbsthingabe auf die Jünger bezogen wird (Lk 22¹⁹ u. 20; 1 Kor 11 24), nicht näher eingeht. Dieses Rätsel beschäftigt ihn nicht, obwohl die Abendmahlsworte der beiden ersten Evangelisten durch den Ausspruch vom Sühneleiden in Mk 10 45, wo ebenfalls von den „vielen“ die Rede ist, gestützt werden. Er streicht das Kelchwort von der Selbsthingabe aus dem ältesten Bericht. Die konstituierenden Elemente des letzten Mahles Jesu, lautet sein Urteil, sind die Austeilung des Brotes, die von dem Worte „Dies ist mein Leib“ begleitet war, und das Herumreichen des „eschatologischen Kelches“. „Gingegen ist der Kelch des Bundes als eine zweite Zutat oder besser gesagt, als eine Wandlung, die der „eschatologische Kelch“ durchgemacht hat, anzusehen.“ „Es liegt ein Bericht über die erste Eucharistie, nicht aber über das letzte Mahl Jesu vor.“

Wenn aber die Worte vom vergossenen Blut erst späteren Ursprungs sind, wie kommt es dann, daß sie das auffällige, aus der urchristlichen Theologie nicht zu erklärende und wider Pauli Formel streitende „für viele“ enthalten?

Und warum den Todesgedanken aus dem Bericht der letzten Feier eliminieren, wo doch in Jesu Denken und Erwarten Tod und Verherrlichung untrennbar zusammengehören! Wie kompliziert nimmt sich Goguels Hypothese von dem Aufkommen des Abendmahls unter den Jüngern und den ersten Gläubigen neben derjenigen der konsequenten Eschatologie aus¹⁾! Nach der letzteren feiern diese das Dankesagungsmahl in Jerusalem im Rückblick und mit Beziehung auf seinen Tod und auf das bei dem historischen Mahl gesprochene eschatologische Schlußwort, und erwarten, daß die Parusie bei einer solchen Feier stattfinden wird und die Teilnehmer dann die Genossen des Erscheinen-

¹⁾ Ueber die eschatologische Deutung des letzten Mahles Jesu siehe S. 420 bis 425.

den beim messianischen Mahl sein werden. So erklärt sich das paulinische Abendmahl als ein Verkünden des Todes des Herrn „bis daß er komme“; so erklärt sich das zweite Abendmahlsgebet der Didache (Did 10), das in einem Flehen um das Reich und das Weltende, dem „Hosannah“, dem Bußruf und dem Maran-Atha kulminiert und ausklingt. Durch diese Ableitung wird auch allein verständlich, wie das Mahl in den Generationen, die die Hoffnung auf das Erleben der Parusie aufgeben, zur Gewähr für Auferstehung und zum Medikament der Unsterblichkeit (Ignatius ad Eph 20: *φάρμακον ἀθανασίας*) werden mußte. Es hatte ja von Anfang an die Beziehung auf das „Ueberleben“ und „mit Christo sein“. Durch die im Abendmahl auf Grund des eschatologischen Schlußworts schon von den ersten Feiernden angenommene Gemeinschaft mit dem Herrn der Parusie ist die Abendmahlsmystik, die bei Paulus zuerst begegnet, in der altgriechischen Theologie entwickelt und im vierten Evangelium (Joh 6) von dem historischen Jesus angedeutet wird, ermöglicht und vorgebildet. Der Heidenapostel schuf keine neue Gemeindefeier und trat auch nicht als Reformator der bestehenden auf. Er verfuhr mit ihr wie mit dem urchristlichen Dogma überhaupt und gab der Beziehung auf den kommenden Christus eine Bedeutung auf eine jetzt schon gegebene und sich auswirkende Gemeinschaft mit dem Verklärten.

Durch seine zu enge Fassung des historischen wie des urchristlichen Mahles hat M. Goguel sich eine natürliche Ableitung des zweiten aus dem ersten unmöglich gemacht und den Einblick in die bei der dogmengeschichtlichen Entwicklung spielenden Kräfte erschwert. Aber das Prinzip, daß eine Erklärung des letzten Mahles Jesu nur dann irgendwelchen Wert hat, wenn sie das Aufkommen des Gemeindeabendmahls ohne Zuhilfenahme eines offenen oder versteckten Wiederholungsbefehls begreiflich macht und zugleich die Weiterentwicklung derselben zur griechischen Eucharistie zu verfolgen vermag, ist in dieser Arbeit wie in keiner vorhergehenden zur prinzipiellen Anschauung gebracht.

H. Barbier¹⁾, in einer glänzend geschriebenen, schon 1909, also vor dem Erscheinen der Studie Goguels, fertig gestellten Preisarbeit, berührt sich mit der Anschauung des Pariser Theologen insofern als auch er in der historischen Feier die Beziehung auf den Tod nicht anerkennt. Als authentischer Text gilt ihm die durch Cod. D. gebotene kürzere Lukasform, in der die Verse Lk 22^{19b} und 20 fehlen.

Radikal verfährt Wilhelm Heitmüller²⁾. Er läßt, nach entsprechen-

¹⁾ H. Barbier (Lyon), „Essai historique sur la signification primitive de la 8^{te} cène“. Saint Blaise 1911. 171 S.

²⁾ Wilhelm Heitmüller, Artikel „Abendmahl“ in „Religion in Ge-

den Streichungen, das Abendmahl darin bestehen, daß Jesus ein Brot brach und es mit dem Worte, „Das ist mein Leib“ austeilte, nachdem er — „vermutlich bei einem Trunk Weins“ — „ein Wort über die Trennung von den Seinen, aber auch seine Wiedervereinigung mit ihnen im Gottesreiche gesprochen“ hatte. Daß er auch einen Kelch mit dem „Geleitwort“ „Das ist mein Blut“ herumgegeben habe, soll als immerhin möglich nebenbei in Betracht gezogen werden.

So kurz die Feier und die Formel, so lang die Erklärung und so groß die Anforderungen, die an die Phantasie und das Verstehen der Jünger gestellt werden. Religionsgeschichtliche Kenntnisse werden vorausgesetzt. Jesu und den Seinen muß die „uralte Vorstellung geläufig“ gewesen sein, daß in den Tischgenossen infolge des Genusses derselben Speise gleichsam das gleiche Blut pulsire. Daraufhin ist der Sinn klar. „Der Leib repräsentiert ihn selbst, seine Persönlichkeit, alles was dieser leibhaftige Mensch an religiösem Gut und Erleben bedeutete und gewährleistete. Seinen Leib, d. h. sich selbst, was er durch Lehren und Leben ihnen geboten hat, was er ihnen gewesen ist, gibt er ihnen als die Speise; die ihre Verbrüderung bewirkt, als den Quell, aus dem sie ihr Blut erneuern sollen: er selbst will das sein, was sie unlösbar zusammenbindet“. Gab Jesus den Kelch herum, so mußten die Jünger wieder auf Grund „uralter Vorstellungen“ wissen, daß jetzt Blutsbrüderschaft getrunken wurde¹⁾.

Symbol oder Sakrament? Weder dieses noch jenes, antwortet W. Heitmüller. „Jesus schuf eine Verbrüderung und die Jünger erlebten sie, als sie vom selben Brot aßen. . . .“

Eine auf das Wesen der Dinge gehende Studie bietet Franz Dibelius²⁾. Sie ist in Wahrheit, wie der Untertitel besagt, „eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion“. Hier ist der Versuch unternommen, von einem bestimmten Punkte der Anschauungen Jesu aus den Weg in das Urchristentum und die Dogmengeschichte zu finden.

Auf die umständlichen literarkritischen Voruntersuchungen über den besten Abendmahlstext gibt Fr. Dibelius nicht viel, da er mit Recht annimmt, daß die betreffenden Verfasser immer auf den Bericht hinauskommen, der der Erklärung, die sie bereit haben, am meisten zu-

sichte und Gegenwart“. Tübingen, Band I 1909. S. 20—52. — Von demselben „Taufe und Abendmahl im Urchristentum“. Tübingen 1911. 82 S. (Populär).

¹⁾ Als Blutsbrüderschaft erklärt die Feier auch Julius Lippert (siehe S. 580), nimmt aber hierzu konsequenterweise an, daß Jesus etwas von seinem Blute unter den Wein mischte.

²⁾ Franz Dibelius, „Das Abendmahl“. Leipzig 1911. 129 S.

sagt. Gingen sucht er das Verhältnis der urchristlichen und paulinischen Anschauungen vom Tode Jesu zu den Gedanken, die der Herr selber in sich bewegte, zu ergründen.

In den letzteren findet er den Schlüssel zur Bedeutung der Mahlfeier. Die Ausführungen von Fr. Dibelius berühren sich, wie er selber bemerkt, in den Grundgedanken mit denen der konsequenten Eschatologie. Er erkennt an, daß Jesus „für viele“ starb und sich als Sühne hingab, um das Kommen des Reiches und seine Verklärung in den Menschensohn herbeizuführen. Ferner bemerkt er, was M. Goguel entging, daß es unmöglich ist, den Sinn des Abendmahles festzustellen, ohne auf die ihm im Urchristentum und bei Paulus gleichgeordnete Taufe einzugehen, den Begriff des primären Sakraments überhaupt festzustellen und die Formen und Gedanken, in denen die älteste „Heilsgewißheit“ sich kundgab, in Betracht zu ziehen. „Das Gesamtergebnis“, schreibt Fr. Dibelius, „ist, daß das Neue Testament viel einheitlicher ist, als die moderne Theologie findet . . . Man hat das Recht, von einem neutestamentlichen Glauben zu reden. Er ist gleichsam im ersten Entwurf fertig, als Johannes der Täufer auftritt. Er ist endgültig fertig am Abend des Charfreitags. Er tritt in Kraft bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen.“

Die Bedeutung von Fr. Dibelius besteht darin, daß er das Unbefriedigende der gewöhnlichen „Literarkritik“ erkannt hat und eine Synthese zwischen der eschatologischen und der religionsgeschichtlichen Anschauung versucht, wobei er sich für letztere besonders auf H. Gunkel und G. A. Deißmann bezieht. Dieser Plan hatte schon M. Maurenbrecher vorgeschwebt. Aber er hatte den Weg nur soweit begangen, als er darauf zu einer packenden Auffassung des Lebens Jesu gelangte.

Interessant ist, daß Fr. Dibelius, trotz der großen Bedeutung, die er der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise beimißt, zur Erklärung des Abendmahls keine Parallelen aus griechischen oder orientalischen Mysterienkulten heranzieht, sondern annimmt, daß es sich „restlos aus den Voraussetzungen der jüdischen Religion herleiten“ lasse.

Die bei Brot und Wein gesprochenen Worte bedeuten, daß die Jünger Nutznießer des Todes Jesu sein sollen. Großen Wert legt Fr. Dibelius darauf, daß *διαθήκη* (Mk 14 24) in dem Wort vom Becher nicht „Bund“, sondern „Testament“, „letzten Willen“ bedeute. Er verdankt diese Erklärung den Untersuchungen G. A. Deißmanns. Im Abendmahl trifft Jesus also „eine Anordnung von Todes wegen“. Er bestimmt, daß, wer das Mahl empfangen hat, als sein Tischgenosse mit ihm in ewiger Herrlichkeit und Freude leben soll, wenn das künf-

tige Reich gekommen sein wird¹⁾.

„Ist das Abendmahl ein in Zeichen ausgedrücktes Testament, so folgt, daß die Feier wiederholbar ist.“ „Die Taufe ist nicht wiederholbar, „weil sie der Tod des alten Menschen und der Anfang des neuen Lebens ist; das Abendmahl ist beliebig oft wiederholbar, weil es die Darstellung einer noch nicht eingelösten Zusage Jesu ist.“ Man weiß, daß man das Abendmahl so lange, aber auch nur so lange feiern wird, bis der Herr kommt (I Kor 11 26).

Mit der Leidensgeschichte befaßten sich Karl Feigel, Johannes Frey, Maurice Goguel und Henri Regnault.

Karl Feigel²⁾ erbringt den Beweis, daß die Straußische Annahme eines Erwachens neutestamentlicher Geschichten aus alttestamentlichen Motiven den Kredit noch nicht so ganz verloren hat, wie Peter Jensen annehmen möchte. Die Untersuchung richtet sich hauptsächlich gegen die konsequente Eschatologie, die die Einzelheiten der Leidensgeschichte und des Prozesses Jesu als historisch ansieht und dementsprechend zu erklären sucht, und will nachweisen, daß sehr vieles davon als literarisch entstanden anzusehen sei.

„Man wird sich darein finden müssen“, äußert K. Feigel, „daß gerade der verhältnismäßig große Umfang der evangelischen Leidensgeschichte weniger auf umfängliche geschichtliche Erinnerung als auf umfängliche dogmatische und andere Motive zurückzuführen ist. Gewiß kann auch von dem aus den behandelten Motiven ableitbaren Stoff manches historisch sein; aber den beherrschenden Faktor der Ueberlieferung bilden die Lebensinteressen der Gemeinde, nicht etwa der geschichtliche Tatbestand.“

Die geschichtsbildenden Motive werden am Schlusse der Untersuchung aufgezählt. „Neben der Weissagung“ schreibt K. Feigel, „kommen in Betracht Motive der höheren Christologie, die sich geltend

¹⁾ Auch diese Vorstellung vom Abendmahl beruht auf der Synthese der eschatologischen mit der religionsgeschichtlichen Anschauung. „Man brauchte nur“, schreibt Fr. Dibelius, „die Anschauung Schweizers und die Entdeckung Deißmanns zusammenzuhalten, und die hier vorgetragene Auffassung vom Sinne des Abendmahls war fertig“.

²⁾ Friedrich Karl Feigel (Oberlehrer am Realgymnasium Duisburg), „Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte“. Tübingen 1910. 122 S.

Interessante Versuche, die alttestamentlichen Motive in den Erzählungen von Johannes dem Täufer und andern Perikopen nachzuweisen, unternimmt Robert Eisler in *The Quest*. 1911 und 1912. Er nimmt besonders die Erzählungen von Johannes dem Täufer und der Berufung der Jünger zu „Menschenfischern“ vor.

machen in der Verdrängung menschlicher Züge der Leidensgeschichte und in dem Bestreben, das Leiden Jesu als Selbsthingabe darzustellen. Ferner kommen in Betracht praktische Interessen des Gemeindelebens, nämlich das Interesse an den apostolischen Autoritäten, an der heidenchristlichen Entwicklung der Kirche und an der Duldung seitens des römischen Staates. Und schließlich sind für manchen Zug der Leidensgeschichte, mindestens für manche Licht- und Schattenverbindung volkstümliche Motive verantwortlich zu machen, und zwar sowohl Motive des Gemüts (Freude am Gräßlichen, Freude am Rührenden), als auch Motive der Phantasie (Anschaulichkeit, Steigerung, Abrundung, Symmetrie, Kontrast)".

Ob R. Feigl damit die Einzelheiten des Verrats des Judas, der Gerichtsverhandlung und der letzten Aussprüche Jesu einigermaßen befriedigend erklärt hat oder nicht eher die Position derjenigen, die die älteste Ueberlieferung en bloc anerkennen, gefestigt hat, muß dahingestellt bleiben. Fraglich muß auch erscheinen, ob bei der konsequenten Anwendung seiner Prinzipien zuletzt nicht auch die Tatsache des Kreuzestodes an sich — im Hinblick auf die dogmatische Rolle die sie in der ersten Gemeinde und bei Paulus (Gal 3 13) spielt, — als aus geschichtsbildenden Motiven erwachsen anzusehen sein wird. Aber von Bedeutung ist schon der Umstand, daß endlich einmal wieder die Frage nach echt oder unecht für eine bestimmte Reihe von Angaben aufgeworfen und in eingehenden und zusammenhängenden Einzelerörterungen behandelt wird.

Die Arbeit von D. Fr. Strauß muß wieder aufgenommen und auf sämtliche Perikopen ausgedehnt werden. Die Frage, ob innerhalb der altsynoptischen Ueberlieferung eine Unterscheidung zwischen wirklicher und gemachter Geschichte durchführbar ist, verlangt, daß an die Stelle abgegebener Meinungen eine methodische Untersuchung trete.

Einer solchen arbeitet Karl Weidel¹⁾ vor, indem er den Umfang des in der christlichen Gemeinde geübten Weissagungsbeweises bestimmt, um ein „Urteil darüber zu gewinnen, bis zu welcher Virtuosität man das Leben Jesu mit einem Netze alttestamentlicher Weissagungen zu überspinnen verstanden hat“. Er glaubt feststellen zu können, daß die christliche Gemeinde „im Alten Testament eine Art Biographie Jesu in verhüllter Form gesehen“ habe und wirft daraufhin die Frage auf, „ob die evangelische Geschichte ganz ohne Einfluß von seiten des Weis-

¹⁾ Karl Weidel, „Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte“. Theologische Studien und Kritiken 1910 (83) S. 83—109; 163—195. — Ueber Weidel siehe auch S. 580—582.

sagungsbeweises geblieben sei". Die Entscheidung sollen kommende Studien bringen.

Johannes Frey¹⁾ verdunkelt die von ihm klar erfaßten und präzise formulierten Probleme der Leidensgeschichte, indem er die Synoptiker und das vierte Evangelium nicht auseinanderhält.

Maurice Goguel²⁾ sucht zu beweisen, daß nach der ältesten Tradition der Evangelien der Prozeß ganz in den Händen des Pilatus lag; erst die spätere Anschauung habe dem Hohen Rat die führende Rolle zugewiesen, um die Juden zu belasten.

Henri Regnault³⁾ untersucht die rechtlichen Zustände unter Pilatus und kommt zum Schlusse, daß seit dem Amtsantritt dieses Statthalters (26 n. Chr.) die Gerichtsbarkeit im Prinzip ganz in seine Hände übergegangen war, daß aber in der Praxis unter ihm und seinen Nachfolgern ziemlich verworrene Zustände herrschten, wie sich schon daraus ergibt, daß Festus an Paulus das Ansuchen stellen konnte, nach Jerusalem zu gehen und sich daselbst von den Juden richten zu lassen (Act 25 9 u. 20). Der dem Prozeß Jesu gewidmete Abschnitt befriedigt weniger, weil H. Regnault sich in gleicher Weise auf die drei ersten und das vierte Evangelium beruft und auch sonst nicht auf die Probleme eingeht. So z. B. meint er, daß das Synedrium nur wegen der Hast der Verhandlung davon abgesehen habe, Zeugnisse für die messianischen Ansprüche Jesu vorzubringen.

Eine eingehende Untersuchung der Probleme der Verhaftung, des Prozesses und der Verurteilung Jesu wurde also nicht unternommen, obwohl sie dringend not täte. Schon die Sammlung und Sichtung der verschiedenen Fragen und Anschauungen wäre von großem Interesse.

Ueber die Auferstehungsberichte ist in den letzten Jahren außerordentlich viel geschrieben worden. Neue Gesichtspunkte sind, wie Friedrich Voofs bemerkt, dabei nicht zutage gefördert worden, so daß er es wagen darf, seine 1897 zum erstenmal veröffentlichte Darlegung anno 1908 ohne wesentliche Veränderung neu abzudrucken⁴⁾. Es han-

¹⁾ Johannes Frey (Magister an der Universität Dorpat), „Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu“. Leipzig. Teil I 1907. 160 S. (Der Beschluß des Synedrums Jesum zu töten; der Verrat des Judas; die Salbung in Bethanien). J. Frey will auch dem slavischen Josephuslegte (siehe darüber S. 451) Bedeutung zuerkennen.

²⁾ Maurice Goguel, „Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion“. Paris 1911. 45 S. — Siehe auch Goguels auf S. 600 erwähnte Studie über den johanneischen Passionsbericht.

³⁾ Henri Regnault, „Une province procuratorienne au début de l'empire romain“. Le procès de Jésus (Doktorfdisertation). Paris 1909. 144 S.

⁴⁾ Friedrich Voofs (geb. 1858, Professor zu Halle), „Die Auferstehungsberichte und ihr Wert“. Tübingen 1908. 3. Aufl. 45 S. (1. Aufl. 1897).

delt sich noch immer um die Fragen, welche Bedeutung der Konstatierung des leeren Grabes durch die Weiber zukam, und ob „Erscheinungen“ nur in Jerusalem oder nur in Galiläa, oder sowohl in Jerusalem als auch in Galiläa und wo dann zuerst stattgefunden haben.

A. Resch¹⁾ sucht das Galiläa, von dem Jesus in dem Wort von seiner Auferstehung (Mk 14²⁸) redet, mit Berufung auf Jos 18¹⁷ und Ez 47⁸, in der Nähe von Bethanien, ohne durch die gewagte Behauptung den eigentlichen Sinn des Ausspruchs und seine Erfüllung erklären zu können. Interessante Arbeiten über die Entstehung und weitere Ausgestaltung der Auferstehungsberichte liefern W. Baldensperger²⁾ und Daniel Bötter³⁾.

Die Verteidiger der Priorität der Erscheinungen zu Galiläa — genannt seien Daniel Bötter und B. W. Bacon⁴⁾ — bedenken nicht, daß das auf dem Wege nach Gethsemane gesprochene Wort von dem Voranziehen nach Galiläa (Mk 14²⁸) die Jünger nicht nach Galiläa weist, als ob sie ihn dort finden würden, sondern sie nach Jerusalem bannte, dort der Auferstehung zu harren⁵⁾. Auch die Tatsache, daß Jesus beim Abendmahl von dem demnächst zu feiernden Mahl gesprochen hatte, mußte für sie bestimmend sein, in der Stadt zu bleiben und beim Dankesagungsmahl auf seine Parusie, die Erfüllung jenes

Ueber die Literatur vor 1906 orientiert H. J. Holzm ann, „Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu“. Theologische Rundschau 1906 (9) S. 79—86; 119—132. Von neueren Untersuchungen seien genannt: Th. Rorff, „Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie“ (Galle 1908. 258 S. Sehr konservativ. Gegen A. Meyer und H. J. Holzm ann); K. Lake, „The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ“ (London 1907. 300 S.); Abbé E. Mangenot, „La résurrection de Jésus“ (Paris 1910. 404 S.); G. Rigg enbach, „Die Auferstehung Jesu“ (Großlichterfelde, 2. Aufl. 1908. 39 S. 1. Aufl. 1905); H. B. Swete, The appearances of our Lord after the Passion (London 1907. 151 S.) — Besonders lebhaft wird in englischen und amerikanischen Zeitschriften über die Auferstehung verhandelt.

Karl Rauzsch (Prediger zu Dresden), „Ist die Oftertatsache die bestverbürgte Tatsache der Weltgeschichte?“ Leipzig 1910. 37 S. Der Verfasser weist mit tiefem Ernste darauf hin, daß es sich in den Berichten nur um Visionen handeln könne.

¹⁾ Alfred Resch, „Das Galiläa bei Jerusalem“. Leipzig 1910. 55 S.

²⁾ W. Baldensperger, „Archaische Apologie“. Die älteste Auferstehungskontroverse. Straßburg 1909. 38 S.

³⁾ Daniel Bötter, „Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu“. Straßburg 1910. 60 S.

⁴⁾ B. W. Bacon, „The resurrection in the primitive tradition and observance“. The Amerikan Journal of Theology. 15. 1911. S. 373—403.

⁵⁾ Siehe S. 433.

Ausspruch, zu warten. Daß sie bis zum Pfingstfest, ohne an ein Wirken in Galiläa oder in Jerusalem zu denken, dort weilten, erklärt sich nur so, daß sie an dem Orte, wo Jesus sie verlassen hatte, durch die Dankesagungsmahlzeit vereint, im Rückblick auf sein Wort beim letzten Mahle seine Parusie erwarteten. Wenn sie in der Zurückgezogenheit verharren und die Kunde der „Auferstehung“ nicht ausbreiten, so lassen sie sich nicht durch Furcht zu diesem Verhalten bestimmen, sondern bleiben untätig, weil sie „warten“. Erst die an ihnen am Morgen des Pfingsttages auftretenden ekstatischen Phänomene reißen sie aus dem untätigen Harren heraus.

Das Problem, daß die Jünger mit der „Osterbotschaft“ erst nach Wochen hervortraten, ist in den Studien über die Auferstehungsberichte viel zu kurz gekommen. Geringe bricht sich die Einsicht langsam Bahn, daß nicht so sehr das leere Grab, als ihr Wissen um die Würde Jesu und von ihm vernommene bestimmte Voraussetzung für das Zustandekommen des „Osterglaubens“ bedeutungsvoll war, und daß zwischen der Feier des Herrenmahls und der Erwartung der Parusie geheimnisvolle Beziehungen sich hin- und herspinnen.

Daß das „Geschichtliche“ und „Wirkliche“ des Berichteten in Visionen und nur in solchen besteht und bestehen kann, wird in manchen „kritisch-historischen“ Arbeiten nicht mehr mit der wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. Es gibt Forscher, die sich über die Berichte verbreiten und sich nicht eindeutig zur Sache äußern. Die Kunst, sich nach rechts und links durch schillernde und unklare Ausdrücke zu salzieren, fängt an, noch höher eingeschätzt und noch virtuoser geübt zu werden, als es bisher bereits der Fall war. Auch die Zahl der Autoritäten, die das Bekenntnis zu einer leiblichen oder geist-leiblichen „Auferstehung“ mit ihrem wissenschaftlichen Gewissen für vereinbar halten, geht nicht zurück, sondern mehrt sich. Der bekannte Dogmenhistoriker Friedrich Loofs, der in Anlehnung an den johanneischen Bericht eine wirkliche Auferstehung annimmt, findet heute mehr Zustimmung, als da er anno 1897 sich zum erstenmal zu dieser Ansicht bekannte. Diese Tatsache beweist nur, daß nicht alle tüchtigen Geschichtsforscher in Dingen der Weltanschauung sachlich und konsequent zu denken vermögen.

Wie in so manchen Fragen, beginnt die Geschichtstheologie auch hier zu versagen, weil das philosophische Fundament fehlt. Die Zukunft gehört vorläufig den unklaren Geistern und den vermittelnden Ansichten. Und schon ist die Zeit da, wo viele aus Vorsicht über die Frage des Wesens des „Ostererlebnisses“ der Jünger schweigen oder dunkel reden . . .

XXV. Schlußbetrachtung.

Diejenigen, welche gerne von negativer Theologie reden, haben es im Hinblick auf den Ertrag der Leben-Jesu-Forschung nicht schwer. Er ist negativ.

Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde.

Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen, erschüttert und gespalten durch die tatsächlichen historischen Probleme, die eines nach dem andern auftauchten und sich trotz aller darauf verwandten List, Kunst, Künstlichkeit und Gewalt in die Gesamtanschauung, die den Jesus der Theologie der letzten hundert- und fünfzig Jahre hervorgebracht hatte, nicht einebnen lassen wollten und jedesmal kaum begraben in neuer Form auferstanden.

Welches auch die definitive Lösung sein mag: der historische Jesus, den die Forschung auf Grund der erkannten und eingestandenen Probleme zeichnen wird, kann der modernen Theologie nicht mehr die Dienste leisten, die sie von dem ihren, halb historischen, halb modernen in Anspruch nahm. Er wird nicht mehr der Jesus Christus sein, dem unsere religiöse Zeit nach altgewohnter Weise ihre Anschauungen und Erkenntnisse in den Mund legen kann, wie sie es bei dem ihrigen tat. Er ist auch keine Gestalt, die sie dem Volk in den Einzelheiten historisch so allgemeinverständlich nahe bringen kann, wie sie es mit dem ihrigen tun zu können glaubte. In der besonderen Bestimmtheit seiner Vorstellungen und seines Handelns erkannt, wird er für unsere Zeit immer etwas Fremdes und Rätselhaftes behalten.

Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen.

Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.

Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr, was aber nicht heißen will, daß das Christentum deshalb sein historisches Fundament verloren hat. Die Arbeit, welche die historische Theologie durchführen zu müssen glaubte, und die sie in dem Augenblick, wo sie der Vollendung nahe ist, zusammenbrechen sieht, ist nur die Backsteinumkleidung des wahren, unerschütterlichen, historischen Fundaments, das von jeder geschichtlichen Erkenntnis und Rechtfertigung unabhängig ist, weil es eben da ist.

Jesus ist unserer Welt etwas, weil eine gewaltige geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache wird durch eine historische Erkenntnis weder erschüttert noch gefestigt.

Nur daß man meinte, er könne unserer Zeit mehr werden dadurch, daß er lebendig als ein Mensch unserer Menschheit in sie hineintritt. Das aber ist nicht möglich. Einmal, weil dieser Jesus so nie existiert hat. Dann aber, weil geschichtliche Erkenntnis wohl Klärung vorhandenen geistigen Lebens bringen, aber nie Leben wecken kann. Sie vermag Gegenwart mit Vergangenheit zu versöhnen, Gegenwart bis zu einem gewissen Grade in Vergangenheit hineinzu legen: aber Gegenwart aufzubauen ist ihr nicht gegeben.

Man kann es nicht hoch genug anschlagen, was die Leben-Jesu-Forschung geleistet hat. Sie bedeutet eine einzigartig große Wahrhaftigkeitsstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit. Was die modern-liberale und die popularisierende Forschung trotz aller ihrer Fehler für die jetzige und die kommende Religiosität getan haben, ermißt man erst, wenn man in die romanische Kultur und Literatur hineinschaut, die von dem Wirken dieser Geister kaum oder gar nicht berührt sind.

Und doch muß das Irrewerden kommen. Wir modernen Theologen sind zu stolz auf unsere Geschicklichkeit, zu stolz auf unseren ge-

sichtlichen Jesus, zu zuversichtlich in unserem Glauben an das, was unsere Geschichtstheologie der Welt geistig bringen kann. Der Gedanke, daß wir mit geschichtlicher Erkenntnis ein neues lebenskräftiges Christentum aufbauen und geistige Kräfte in der Welt entbinden können, beherrscht uns wie eine fixe Idee und läßt uns nicht einsehen, daß wir damit nur eine der großen religiösen Aufgabe vorgelagerte Kulturaufgabe in Angriff genommen haben und sie so gut es geht lösen wollen. Wir meinten, wir müßten unsere Zeit den Umweg über den historischen Jesus, wie wir ihn verstanden, machen lassen, damit sie zum Jesus käme, der in der Gegenwart geistige Kraft ist. Der Umweg ist nun durch die wahre Geschichte versperrt.

Es war Gefahr, daß wir uns zwischen die Menschen und die Evangelien stellten und den Einzelnen nicht mehr mit den Sprüchen Jesu allein ließen.

Es war auch Gefahr, daß wir ihnen einen Jesus boten, der zu klein war, weil wir ihn in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt hatten. Man lese die Leben-Jesu seit den sechziger Jahren durch und schaue, was sie aus den Imperatorenworten unseres Herrn gemacht haben, wie sie seine gebieterischen, weltverneinenden Forderungen an den Einzelnen heruntergeschraubt haben, damit er nicht wider unsere Kulturideale stritte und mit seiner Weltverneinung in unsere Weltbejahung einging. Manche der größten Worte findet man in einem Winkel liegend, ein Haufen entladener Sprenggeschosse. Wir ließen Jesus eine andere Sprache mit unserer Zeit reden, als sie ihm über die Lippen kam.

Dabei wurden wir selber kraftlos und nahmen unsern eigenen Gedanken die Energie, indem wir sie in die Geschichte zurücktrugen und aus der Vorzeit reden ließen. Es ist geradezu ein Verhängnis der modernen Theologie, daß sie alles mit Geschichte vermischt vorträgt und zuletzt noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet.

Darum bedeutet es etwas, daß sie in der Leben-Jesu-Forschung, mag sie sich noch so lange sträuben und immer neue Auswege suchen, zuletzt durch die wahre Geschichte an der gemachten, auf die sie unsere Religion gründen will, irre werden muß, und von den Tatsachen, die nach W. Bredeß schönem Wort selber manchmal am radikalsten sind, überwältigt werden wird.

Was ist uns der geschichtliche Jesus, wenn wir ihn von aller falschen Zurechtlegung der Vergangenheit für die Gegenwart frei halten? Wir haben das unmittelbare Empfinden, daß seine Persönlichkeit, trotz alles Fremdartigen und Rätselhaften, allen Zeiten, so

lange die Welt steht, mögen sich die Anschauungen und Erkenntnisse noch so sehr wandeln, etwas Großes zu sagen hat und darum eine weitgehende Bereicherung auch unserer Religion bedeutet. Dieses elementare Gefühl gilt es auf einen klaren Ausdruck zu bringen, damit es sich nicht in dogmatische Behauptungen und Phrasen versteige und die historische Forschung nicht immer aufs neue zu dem aussichtslosen Versuch verleite, Jesum zu modernisieren und das zeitlich Bedingte in seiner Verkündigung abzuschwächen und umzudeuten, als ob er uns dadurch mehr würde.

Die ganze Leben-Jesu-Forschung hat zuletzt nur den einen Zweck, die natürliche und unbefangene Auffassung der ältesten Berichte sicher zu stellen. Um Jesus zu kennen und zu erfassen, braucht es keiner gelehrten Bevormundung. Es ist auch nicht erforderlich, daß der Betreffende die Einzelheiten der öffentlichen Wirksamkeit Jesu begreife und sie sich zu einem „Leben-Jesu“ zusammenstellen könne. Sein Wesen und das, was er ist und will, drängt sich ihm schon aus einigen lapidaren Aussprüchen auf. Er kennt ihn, ohne viel von ihm zu wissen und erfährt das Eschatologische, auch wenn er über die Einzelheiten nicht ins Klare kommt. Denn dies ist das Charakteristische an Jesus, daß er über die Vollendung und Seligkeit des Einzelnen hinaus auf eine Vollendung und Seligkeit der Welt und einer erwählten Menschheit ausschaut. Er ist von dem Wollen und Hoffen auf das Reich Gottes hin erfüllt und bestimmt.

In jeder Weltanschauung sind zeitlich Bedingtes und zeitlich Unbedingtes in- und nebeneinander, weil sie darin besteht, daß ein Wille das Vorstellungsmaterial durchdringt und gestaltet. Das letztere ist Wandlungen unterworfen. Darum gibt es keine Weltanschauung, so groß und tief sie sei, die nicht Vergängliches enthält. Aber der Wille selbst ist zeitlos. Er offenbart das unergründliche und primäre Wesen einer Persönlichkeit und bedingt auch die letzte und grundlegende Bestimmtheit ihrer Weltanschauung. Mag das Vorstellungsmaterial sich noch so sehr wandeln und eine dementsprechende weitgehende Verschiedenheit alter und neuer Weltanschauungen zur Folge haben, so liegen diese in Wirklichkeit doch nur so weit auseinander, als die sie konstituierenden Willensrichtungen auseinandergehen. Die durch den Wandel in dem Vorstellungsmaterial bedingten Differenzen sind letztlich sekundärer Art, ob sie sich auch noch so stark bemerkbar machen, da derselbe Wille, mag er sich in noch so verschiedenem Vorstellungsmaterial manifestieren, immer Weltanschauungen schafft, die sich ihrem Wesen nach entsprechen und decken.

Seitdem die Voraussetzungen einer Erfassung und Beurteilung

der Dinge, die in unserem Sinne als Weltanschauung gelten kann, erreicht sind, d. h. seitdem das Individuum die Totalität des Seins, die Welt überhaupt, in Betracht zieht, und als erkennendes und wollendes Subjekt über die Wechselbeziehungen leidender und tätiger Art zwischen dem All und sich selbst reflektiert, hat im Geistesleben der Menschheit eigentlich keine weitgehende Entwicklung mehr stattgefunden. In der modernsten Philosophie lehren die Probleme der griechischen wieder. Der heutige Skeptizismus ist im wesentlichen derselbe, wie der, der im antiken Denken zu Worte kam.

Die primitive, spätjüdische Metaphysik, in der Jesus seine Weltanschauung ausspricht, erschwert die Uebersetzung seiner Ideen in die Formeln unserer Zeit in außerordentlicher Weise. Die Aufgabe ist überhaupt unlösbar, solange man darauf ausgeht, im einzelnen zwischen Bleibendem und Vergänglichem zu scheiden. Und was sich bei diesem Verfahren als Resultat ergibt, ermangelt so sehr der Größe und Geschlossenheit, daß es unsere Religiosität mehr scheinbar als wirklich bereichert.

In Wahrheit kann es sich nicht um eine Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern nur um eine Uebertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe handeln. Wie würde der in seiner Unmittelbarkeit und Bestimmtheit und in seinem ganzen Umfang erfaßte Wille Jesu sich in unserem Vorstellungsmaterial ausleben und aus ihm eine Weltanschauung so sittlicher und so gewaltiger Art gestalten, daß sie als das moderne Äquivalent derjenigen gelten könnte, die er in der spätjüdischen Metaphysik und Eschatologie geschaffen hat?

Wenn man, wie bisher fast durchweg geschehen, die Weltanschauung Jesu mit der unsern, so gut es geht, auszugleichen sucht, was nur durch Abschwächung des Charakteristischen geschehen kann, so wird durch dieses Verfahren auch der in jenen Vorstellungen sich manifestierende Wille betroffen. Er verliert seine Ursprünglichkeit und vermag nicht mehr elementar auf uns zu wirken. Darum ist der Jesus der modernen Theologie so merkwürdig unlebendig. In seiner eschatologischen Welt belassen ist er größer und wirkt, bei aller Fremdheit, elementarer und gewaltiger als der andere.

Die Tat Jesu besteht darin, daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreift und so dem Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung in dem Vorstellungsmaterial jener Zeit Ausdruck gibt. Alle Versuche, von der Gesamtheit dieser Weltanschauung abzusehen und die Bedeutung Jesu für uns in seiner Offenbarung des „Vatergottes“, der Gotteskindschaft der Men-

schen und dergleichen bestehen zu lassen, mußten daher notwendig zu einer engen und eigentümlich matten Auffassung seiner Religion führen. In Wirklichkeit vermag er für uns nicht eine Autorität der Erkenntnis, sondern nur eine des Willens zu sein. Seine Bestimmung kann nur darin liegen, daß er als ein gewaltiger Geist Motive des Wollens und Hoffens, die wir und unsere Umgebung in uns tragen und bewegen, auf eine Höhe und zu einer Klärung bringt, die sie, wenn wir auf uns allein angewiesen wären und nicht unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit ständen, nicht erzielen würden, und daß er so unsere Weltanschauung, trotz aller Verschiedenheit des Vorstellungsmaterials, dem Wesen nach der seinen gleichgestaltet und die Energien wachruft, die in der seinigen wirksam sind.

Das letzte und tiefste Wissen von den Dingen kommt aus dem Willen. Darum wird das Denken, das die letzten Synthesen der Beobachtungen und Erkenntnisse zu ziehen sucht, um zu einer Weltanschauung zu gelangen, in seiner Richtung durch den Willen bestimmt, der das primäre und weiter nicht erklärliche Wesen der betreffenden Persönlichkeiten und Zeiten ausmacht.

Wenn unsere Zeit und unsere Religion die Größe Jesu nicht erfaßt haben und vor dem Eschatologischen in seinen Gedanken zurückschreckten, so lag dies nur zum Teil daran, daß sie sich mit dem damit gegebenen Fremdartigen nicht abzufinden vermochten. Der entscheidende Grund war ein anderer. Es fehlte ihnen die starke Ausprägung des Wollens und Hoffens auf die sittliche Endvollendung der Welt, die für Jesus und seine Weltanschauung entscheidend sind. Die Eschatologie im allgemeinsten und weitesten Sinne kam bei ihnen zu kurz. Sie fanden in sich selbst keine Äquivalente der Gedanken Jesu und waren daher außerstande, seine Weltanschauung aus den spätjüdischen in ihre Erkenntnisse zu übertragen.

Es fehlte die Resonanz. Darum mußte ihnen der geschichtliche Jesus nicht nur seinem Vorstellungsmaterial, sondern auch seinem Wesen nach in weitgehender Weise fremd bleiben. Sein ethischer Enthusiasmus und das Unmittelbare und Gewaltige seiner Denkweise blieben ihnen unerschwinglich, weil sie nichts Entsprechendes dachten und erlebten. So waren sie fort und fort bestrebt, aus dem „Schwärmer“ einen in allem Maß und Ziel beobachtenden modernen Menschen und Theologen zu machen. Die konservative Dogmatik vermochte, wie die alte, auf die sie zurückgeht, mit dem historischen Jesus nichts anzufangen, weil sie die großen sittlichen Ideale, die in seiner Eschatologie nach Leben und Tat ringen, ebenfalls viel zu wenig zur Geltung kommen ließ.

Es war also der Mangel an innerlicher Gleichgestimmtheit des Wollens, Hoffens und Sehns, der eine wirkliche Erkenntnis des historischen Jesus und eine umfassende religiöse Beziehung auf ihn unmöglich machte. Zwischen ihm und einem Geschlecht, dem alle Unmittelbarkeit und aller auf die letzten Ziele der Menschheit und des Seins gerichtete Enthusiasmus abging, konnte keine weitgehende und lebendige Gemeinschaft gegeben sein. Bei allen Fortschritten historischer Einsicht blieb er ihm eigentlich fremder als dem Rationalismus des achtzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts, der ihm durch seinen begeisterten Glauben an einen sich bald verwirklichenden sittlichen Fortschritt der Menschheit nahe gekommen war.

Liest man die Darstellungen des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik durch, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden sind, so ist man überrascht zu sehen, wie schwach der elementare sittliche Gedanke der zu erreichenden allgemeinen Vollendung der Menschheit in den meisten von ihnen vertreten ist. Er nimmt sich fast aus wie ein Ton, der verklingend nachhallt, wo er doch das gewaltige Grundmotiv jeder wahrhaft ethischen Weltanschauung abgeben sollte.

Darum blieb das eigentliche Wesen Jesu unwirksam. Aus einem lebendigen Menschen wurde er ein „Offenbarer“ und ein „Symbol“. In Drew's von der griechisch-orientalischen Dekadenz beeinflusster Auffassung der Religion sind die ethischen und die eschatologischen Energien so gering, daß für den historischen Jesus überhaupt kein Platz mehr ist.

Eine Zeit hat also nur so viel wirkliche und lebendige Beziehung zu Jesus, als sie in dem Material ihrer Vorstellungen ethisch-eschatologisch denkt und in ihrer Weltanschauung die Äquivalente des bei ihm im Vordergrunde stehenden Wollens und Hoffens aufzuweisen hat, d. h. von den Gedanken beherrscht ist, die denen entsprechen, die sich in Jesu Begriff des Reiches Gottes zusammenfinden.

Wenn die Zeichen nicht trügen, gehen wir einer solchen Zeit entgegen. Trotz aller Fortschritte des Wissens erleben wir in den letzten Jahrzehnten einen Stillstand unserer Kultur, der sich auf allen Gebieten bemerklich macht. Selbst Erscheinungen, die auf einen wirklichen Rückgang schließen lassen, sind in nicht geringer Zahl zu beobachten. Diese Entwicklung, so mannigfaltig sie sich auch äußern mag, geht auf die eine Tatsache zurück, daß in unserer Kultur, die Religion mitinbegriffen, nicht genug ethische Energien und Ideale vorhanden sind. Sie hat das große Ziel einer sittlichen Endvollendung der gesamten Menschheit verloren und bewegt sich innerhalb der Parkmauern nationaler und kon-

fessioneller Ideale, statt den Blick auf die Welt gerichtet zu halten. Darum werden in ihr Größen und Güter selbständig, die der Erreichung der allgemeinen sittlichen Vollendung, die man in Anlehnung an die Verkündigung Jesu als Reich Gottes bezeichnen kann, dienstbar sein sollen und nur in dem Maße, als sie es tun, wirklichen ethischen Wert besitzen.

Dieses Aufgeben des kraftvollen und zielbewußten Strebens nach Weltvollendung bringt eine Schwächung unserer Ethik und Religion mit sich und hat zur Folge, daß es unserer Weltanschauung sowohl in der Beurteilung der Geschehnisse und Verhältnisse als auch in bezug auf die in Angriff zu nehmenden Aufgaben an einer großen Orientierung fehlt, die den Völkern und den Einzelnen die Richtung des nach vorwärts führenden Weges weist und ihnen ihre höchsten Pflichten jederzeit vorhält.

Dieses Preisgeben der ethischen Eschatologie rächt sich. Statt für den Triumph des sittlichen Gottesgeistes zu kämpfen, bei dem der Einzelne, die Völker und die Konfessionen von einer sie aufrecht erhaltenden Begeisterung getragen wären, ist unsere Menschheit im Begriff, die Welt an die Herrschaft der Geister der Gedankenlosigkeit auszuliefern, sich mit dem Stillstand und dem Rückschritt der Kultur abzufinden und darauf zu verzichten, alles was Mensch heißt auf die Höhe wahrer Humanität zu erheben. Diejenigen, die sehen, wohin wir treiben und sich nicht abstumpfen lassen, sondern die Angst und das Weh um die Zukunft der Welt immer wieder von neuem erleben, sind bereit, den historischen Jesus zu begreifen und zu verstehen, was er bei aller Fremdheit seiner Sprache uns zu sagen hat. Sie erfassen mit ihm, der in der Erkenntnisweise seiner Zeit ähnliche Angst und ähnliches Weh erlebt hat, daß wir uns aus den gegenwärtigen Zuständen durch ein gewaltiges, den Dingen, wie wir sie sehen, Hohn bietendes Hoffen und Wollen des Reiches Gottes erlösen, in dem Glauben an die unüberwindliche Macht des sittlichen Geistes Halt, Freiheit und Frieden finden, diesen Glauben und die ihm entsprechende tätige Gesinnung um uns herum verbreiten, in dem Reich Gottes das höchste Gut finden und dafür leben müssen.

Das Entscheidende ist das Enthusiastische und Heroische der Weltanschauung, das aus dem Wollen des Reiches Gottes und dem Glauben an dasselbe kommt und durch die hemmenden Zustände nicht vermindert, sondern gesteigert wird. In einer Religion ist so viel Verstehen des historischen Jesus, als sie starken und leidenschaftlichen Glauben an das Reich Gottes besitzt. Die Beziehungen, die sie darüber hinaus zwischen ihm und sich herstellen möchte, sind unwirklich und existieren nur in Worten und Formeln. Wir besitzen nur so viel von

ihm, als wir ihn uns das Reich Gottes predigen lassen. Die Unterschiede der Metaphysik und des Vorstellungsmaterials können dabei ganz zurücktreten. Nur darauf kommt es an, daß die Bedeutung des Gedankens des Reiches Gottes für die Weltanschauung bei uns dieselbe ist wie für ihn und wir die Wucht und das Zwingende desselben in der gleichen Stärke erleben wie er.

Es handelt sich um ein Verstehen von Wille zu Wille, bei dem das Wesentliche der Weltanschauung unmittelbar gegeben ist. Ein ins Kleine gehendes Scheiden zwischen Vergänglichem und Bleibendem in seiner Erscheinung und seiner Verkündigung ist unnötig. Wie von selbst übersetzen sich seine Worte in die Form, die sie in unserem Vorstellungsmaterial annehmen müssen. Viele, die auf den ersten Blick fremd anmuten, werden in einem tiefen und ewigen Sinne auch für uns wahr, wenn man der Gewalt des Geistes, der aus ihnen redet, nicht Eintrag zu tun sucht. Fast möchte man gegen die Sorgen, wie seine Verkündigung für moderne Menschen verständlich und lebendig gemacht werden könnte, sein Wort „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch dies alles zufallen“ in Erinnerung bringen.

Daß er eine übernatürlich sich realisierende Endvollendung erwartet, während wir sie nur als Resultat der sittlichen Arbeit begreifen können, ist mit dem Wandel in dem Vorstellungsmaterial gegeben. Man versuche nicht, durch Künste der Auslegung unseren „Entwicklungsgedanken“ in Jesu Worten angedeutet zu finden. Nur darauf kommt es an, daß wir den Gedanken des durch sittliche Arbeit zu schaffenden Reiches mit derselben Vehemenz denken, mit der er den von göttlicher Intervention zu erwartenden in sich bewegte, und miteinander wissen, daß wir imstande sein müssen, alles dafür dahinzugeben.

Auch das, was das moderne Empfinden gemeinhin an ihm als anstößig empfindet, stört nicht mehr, wenn er von Wille zu Wille erkannt ist. Er hat Arbeit, Besitz und sonst noch manches, was uns als ethisches Gut gilt, nicht als solches zu werten vermocht, weil es für ihn außerhalb der Bauflucht des Reiches Gottes lag. Für uns haben sich die Verhältnisse verschoben, so daß ins Licht rückt was im Schatten lag. Also stellen wir sie in den Dienst des Reiches Gottes und bleiben in Uebereinstimmung mit ihm, weil wir das letztere als Maß aller sittlichen Werte betrachten.

Jesu spätjüdisches Vorstellungsmaterial bringt es mit sich, daß er prädestinarianisch denkt und für seine Wirksamkeit nationale Schranken voraussetzt. An der Tatsache ist nicht zu deuteln. Auch sonst ist noch gar manches Fremdartige und Anstößige anzuerkennen. Aber immer

liegt es am zeitlich bedingten Vorstellungsmaterial und wird hinfällig, sobald sich der Wille Jesu als solcher in unsere Anschauungswelt übersezt.

Die eschatologische Auffassung Jesu ist also nicht, wie man so oft annimmt, eine Erschwerung seiner Verkündigung an unsere Zeit. Wenn wir nur das Zwingende in seiner Person und seiner Predigt vom Reich Gottes zu Worte kommen lassen, so kann das Fremdartige und Anstößige ruhig festgestellt werden. Es erledigt sich von selbst, sobald seine Bedingtheit durch das ihm vorliegende Vorstellungsmaterial erkannt ist. Dazu bedarf es weder langer Reden noch großer vorauszusetzender Kenntnisse. Tatsächlich ist der wirkliche Jesus leichter zu verkünden als der modernisierte, wenn man nur das Elementare an ihm zu uns reden läßt, damit er wirklich auch für uns der ist, der gewaltiglich predigt und nicht wie die Schriftgelehrten.

Auch die Tatsache, daß der geschichtliche Jesus das Reich Gottes als eine übersittliche Größe ansieht und darum nur „Interimsethik“ verkündet, ist für das, was er uns zu sagen hat, belanglos, weil sie durch die Uebertragung seiner Predigt in unsere Metaphysik aufgehoben wird. Seine gewaltige Individualethik lehrt uns, daß, wer am Reich Gottes mit Hand anlegen will, nur etwas ausrichten kann, wenn er sich fort und fort innerlich läutert und von der Welt frei macht.

Unser Verhältnis zum historischen Jesus muß zugleich ein wahrhaftiges und ein freies sein. Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden gewaltigen Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, daß er in dem unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite. Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen und werden Kinder des Reiches Gottes.

Es ist aber nicht so, daß wir die Idee der sittlichen Weltvollendung und dessen, was wir in unserer Zeit müssen, besitzen, weil wir sie durch historische Offenbarung von ihm bezogen haben. Sie liegt in uns und ist mit dem sittlichen Willen gegeben. Weil Jesus sie, in der Nachfolge der Großen unter den Propheten, in ihrer ganzen Wahrheit und Unmittelbarkeit erfaßt und seinen Willen und seine große Persönlichkeit in sie hineingelegt hat, hilft er dazu mit, daß sie auch in uns zur Herrschaft gelange und wir sittliche Kräfte für unsere Zeit werden.

Diese Auffassung der Religion und der Person Jesu wird gewöhnlich als einseitig moralistisch und rationalistisch abgetan. Darauf ist zu erwidern, daß sie, wenn sie wirklich lebendig und groß ist, die ganze Religion in sich begreift. Denn alles, was man Wirkliches über

Erlösung aussagen kann, geht zuletzt darauf zurück, daß wir in der Willensgemeinschaft mit Jesus von der Welt und uns selbst frei werden und Kraft und Frieden und Mut zum Leben finden. Jesus selber ist, man vergesse es nicht, seinem Wesen nach ein Moralist und Rationalist, der in der spätjüdischen Metaphysik lebte.

Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. Keine Persönlichkeit der Vergangenheit kann durch geschichtliche Betrachtung oder durch Erwägungen über ihre autoritative Bedeutung lebendig in die Gegenwart hineingestellt werden. Eine Beziehung zu ihr gewinnen wir erst, wenn wir in der Erkenntnis eines gemeinsamen Willens mit ihr zusammengeführt werden, eine Klärung, Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem ihrigen erfahren und uns selbst in ihr wiederfinden. In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art. Unsere Religion, insoweit sie sich als spezifisch christlich erweist, ist also nicht so sehr Jesuskult als Jesumystik.

Nur so schafft Jesus auch Gemeinschaft unter uns. Er tut es nicht als Symbol oder irgend etwas derartiges. Sofern wir untereinander und mit ihm eines Willens sind, das Reich Gottes über alles zu stellen, um diesem Glauben und Hoffen zu dienen, ist Gemeinschaft zwischen ihm und uns und den Menschen aller Geschlechter, die in denselben Gedanken lebten und leben.

Daraus wird auch offenbar, auf welchem Wege die freie und die gebundene Religiosität, die jetzt nebeneinander einhergehen, sich zur Einheit zusammenfinden werden. Die falschen Kompromisse nützen nichts. Alle Konzessionen, in denen die freiheitliche Auffassung der gebundenen entgegenzukommen sucht, können immer nur den Erfolg haben, daß sie sich in Unklarheiten und Inkonssequenzen schwächt. Die Unterschiede liegen in dem beiderseits vorausgesetzten Vorstellungsmaterial. Alle Verständigungsversuche auf diesem Gebiete sind aussichtslos. Sie machen sich so stark bemerkbar, weil es an elementarer und lebendiger Religiosität fehlt. Zwei dünne Wasseradern winden sich nebeneinander durch das Geröll und den Kies eines großen Strombettes. Es hilft nichts, daß man hie und da die Massen, die zwischen ihnen aufgetürmt sind, aus dem Wege zu räumen sucht, damit sie in einem Bette dahin fließen. Aber wenn die Wasser steigen und das Geröll überfluten, finden sie sich von selbst zusammen. So werden die gebundene und die freie Religiosität zueinander kommen, wenn das Wollen und Hoffen des Reiches Gottes und die Gemeinschaft des Geistes Jesu in ihnen wieder etwas Elementares und Gewaltiges wird und sie dadurch im Wesen der Weltanschauung und der Religion sich einander so

nähern, daß die Unterschiede des Vorstellungsmaterials zwar bestehen bleiben, aber darin untergehen, wie das Geröll des Strombettes von den steigenden Fluten bedeckt wird und zuletzt nur noch aus der Tiefe heraufscheint.

Die Namen, mit denen man Jesum im spätjüdischen Vorstellungsmaterial als Messias, Menschensohn und Gottessohn bezeichnete, sind für uns zu historischen Gleichnissen geworden. Wenn er selbst diese Titel auf sich bezog, so war dies ein zeitlich bedingter Ausdruck dafür, daß er sich als einen Gebieter und Herrscher erfaßte. Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte.

Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimniß werden sie erfahren, wer er ist

Anhang I.

Die durch D. Fr. Straußens Leben-Jesu hervorgerufene Literatur¹⁾.

1. Baader, Franz, Ueber das Leben-Jesu von Strauß auf Veranlassung einer in der Allgemeinen Zeitung (10. Jänner 1836) enthaltenen Anzeige dieser Schrift aus einem Sendschreiben an H. Dr. von Malfatti in Wien. 14 S. Georg Franz, München, 1836.
2. Barth, M. Chr. G., Pfarrer in Möttlingen, Die Mythen des Lebens Jesu. Auszüge aus „Hiat ul Kulub, oder Geschichte Muhameds, beschrieben nach der schiitischen Tradition von Muhamed Bachir“. Nebst einem das „Leben Jesu von Dr. Strauß“ betreffenden Anhang. 44 S. Steinkopf, Stuttgart, 1837.
3. Boden, August, Geschichte des Berufes des Dr. Strauß an die Hochschule von Zürich. 119 S. Frankfurt a. M.
4. Grunß, Einige Worte über Dr. Strauß und die Züricher. 48 S. Altenburg 1839.
5. Gidenmayer, C. A., Professor in Tübingen, Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke: „Das Leben Jesu von Strauß, I. Teil.“ 104 S. Ludwig Friedrich Fues, Tübingen, 1835.
6. Gelpke, M. F. L., ev. Pfarrer zu Wormsdorf mit Hubertsburg, Das Unhaltbare der Ansicht des Lebens Jesu nach Dr. Strauß in Beziehung auf das Hauptmoment dieses Lebens. 62 S. Grimma 1836.
7. Grapengießer, Dr. C., Beurteilung der historischen und dogmatischen Kritik von Dr. F. Strauß und meine Kritik der Dogmatik. 174 S. Hamburg 1839.
8. Grulich, Friedrich Joseph, Archidiaconus zu Torgau, Beruhigende Betrachtung über den neuesten Versuch, das Leben Jesu in eine Sage zu verwandeln. 52 S. Leipzig 1836.
9. Hagel, Dr. Maurus, Professor der Theologie an dem Lyzeum zu Dillingen, Dr. Strauß' Leben-Jesu aus dem Standpunkt des Katholizismus betrachtet. 108 S. Rempten 1839.
10. Hahn, Werner, Geschichtliche Begründung und Ankündigung der wahren Gotteswissenschaft. Nebst einem Sendschreiben an Karl Hase und an D. F. Strauß. 166 S. Leipzig 1839.

1) Die Aufzeichnung der Antistrauß- und Antirenanliteratur macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Sie geht in der Hauptsache auf die Bestände der Straßburger Universitätsbibliothek jurd. Siehe auch die auf S. 98—123 und S. 180—192 verzeichneten Werke.

11. Harleß, Prof. Dr. Adolf, Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet. 126 S. Erlangen 1836.
12. Heer, Jakob, Pfarrer in Matt, Einige Worte der Belehrung, der Warnung und des Trostes hinsichtlich der neuesten kirchlichen Vorfälle im Kanton Zürich an meinen geliebten Mitbürger. 2. Aufl. 64 S. Olarus 1839.
13. Henne, Anton, Sendschreiben an den Großen Rat des Kantons Zürich. 16 S. St. Gallen 1839.
14. Hirzel, Bürgermeister, Rede für die Berufung des Dr. Strauß, begründet durch Auszüge aus dessen Schriften, gehalten im Großen Rat zu Zürich den 31. Januar 1839. Nebst dem Bildnis und einer kurzen Lebensbeschreibung des Dr. Strauß. 30 S. 1839.
15. Hoffmann, Wilhelm, Diakonus zu Winnenden, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. D. Fr. Strauß. Geprüft für Theologen und Nichttheologen. 436 S. Stuttgart 1836.
Als der Autor Missionsinspektor zu Basel wurde, veranstaltete er, 1839, eine neue, „wohlfeile“ Ausgabe seines Werkes.
16. Hug, Dr. J. L., Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. 202 S. Freiburg 1840.
17. Kläiber, Joseph Benjamin, Dr. der Theologie, Pfarrer in Stetten im Remstal, Bemerkungen über „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D. Fr. Strauß“. (Aus dem Nachlaß des Verstorbenen herausgegeben und aus den „Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs“, Bd. IX, Heft I besonders abgedruckt.) 110 S. Stuttgart 1836.
18. Krug, Professor, Ueber altes und neues Christentum mit Hinsicht auf Ammons Fortbildung des Christentums und Strauß' Leben-Jesu. Leipzig 1836.
19. Lange, J. P., ev. Pfarrer in Duisburg, Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu mit Beziehung auf das Leben Jesu von D. Fr. Strauß. 131 S. Duisburg 1836.
20. Mad, Dr. Martin Joseph, Bericht über des Herrn Dr. Strauß kritische Bearbeitung des Lebens Jesu. 244 S. Tübingen-Wien.
21. Mussard, Eugène, candidat au saint ministère, Du système mythique appliqué à l'histoire de la vie de Jésus. 146 S. Genève 1838.
22. Nägeli, Hans Georg, Laienworte über die Hegel-Straußische Christologie. 40 S. Zürich 1836.
23. Nägeli, Hans Georg, Laienworte über Dr. Strauß' Leben-Jesu und Ansichten gegen dessen Berufung an die Universität Zürich. 2. Aufl. 40 S. Zürich 1839.
24. Neander, Dr., Erklärung in Beziehung auf einen ihn betreffenden Artikel der Allgemeinen Zeitung nebst dem auf höhere Veranlassung von ihm verfaßten Gutachten über das Buch des Dr. Strauß, „Leben-Jesu“. 19 S. Berlin 1836.
25. Orelli, Joh. Kaspar, Anrede an die Studierenden der Hochschule Zürich über die Berufung des Herrn Professor Strauß den 17. März 1839; nebst der Adresse der Studierenden an den Professor Orelli. 16 S. Zürich 1839.
26. Pfander, Johann Ernst, Prediger und Professor am evangelischen Seminar zu Maulbronn, Apologie des Lebens Jesu gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen. 440 S. Tübingen 1837.
27. Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, Ueber theologische Lehrfreiheit und Lehrerswahl für Hochschulen. 35 S. Heidelberg-Zürich 1839.

28. Felt, Ludwig, Doktor und Professor der Theologie, Der Kampf aus dem Glauben und die religiösen Parteien unserer Zeit, Eine vermittelnde Betrachtung, veranlaßt durch die zweite Ausgabe von Strauß' Leben-Jesu und von Ammons Fortbildung des Christentums zur Weltreligion. 100 S. Kiel 1837.
29. Guinet, Edgar, Ueber das Leben-Jesu von Dr. Strauß. Aus dem Französischen von Georg Kleine. 102 S. Holzminden 1839.
30. Sad, Dr. Karl Heinrich, Professor der Theologie in Bonn, Bemerkung über den Standpunkt der Schrift: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. D. F. Strauß. 47 S. Bonn 1836.
31. Schaller, Julius, Dr. der Philosophie und Privatdozent an der Universität Halle, Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werkes Das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauß. 137 S. Leipzig 1838.
32. Schenkel, Daniel, Vic. der Theologie und Privatdozent an der Universität zu Basel, Die Wissenschaft und die Kirche. Zur Verständigung über die Straußische Angelegenheit. Mit einem Sendschreiben an Herrn Konfistorialrat Dr. Lücke. 173 S. Basel 1839.
33. Schutheß, Johann, Dr. und Professor der Theologie. Vorlesungen über das historische Christentum nach der wissenschaftlichen Ansicht des XIX. Jahrhunderts. 144 S. Zürich 1837.
34. Steudel, J. G. F., Kurzer Bescheid auf Herrn Dr. David Friedrich Straußens Streitschriften, Heft 1. Aus Tübinger Zeitschriften für Theologie 1837 Heft 2 besonders abgedruckt. 66 S. Tübingen 1837.
35. Strauß, Dav. Friedr., Professor, Sendschreiben an die Herren Bürgermeister Sirgel, Professor Drelli und Professor Hügig in Zürich. Nebst einer Zuschrift an das Züricher Volk 40 S. Zürich 1839.
36. Tholud, Dr. A., Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß für theologische und nichttheologische Leser. 1837.
37. Ullmann Dr. G., Historisch oder mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. 244 S. Hamburg 1838.
38. Vaihinger, J. G., Stadtpfarrer in Grözingen, Ueber die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelt. Ein Sendschreiben an Herrn Dav. Friedr. Strauß, Dr. der Philosophie. 91 S. Stuttgart 1836.
39. Wisse, Dr. Wilhelm Ferdinand, Pastor zu Rothenburg a. d. Saale, Tradition und Mythie. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, wie insbesondere zur Würdigung des mythischen Idealismus im Leben-Jesu von Strauß. Leipzig 1837.
40. Wurm, Julius Friedrich, Auszüge aus der Schrift: Das Leben Luthers kritisch bearbeitet von Dr. Casuar, Merito 2836. 44 S. Tübingen 1836.
41. Zeller, Johannes, Stimmen der deutschen Kirche über das Leben-Jesu von Dr. Strauß. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte des XIX. Jahrhunderts für Theologen und Nichttheologen. 182 S. Zürich 1837.

Anonyme Schriften.

42. Philalethes. Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben-Jesu von Strauß. 52 S. Leipzig 1836.

43. Das Leben Napoleons, kritisch geprüft. Aus dem Englischen. Nebst einigen Nutzenwendungen auf das Leben-Jesu von Strauß. 77 S. Leipzig 1836.
44. Betrachtungen eines Laien über die neue Betrachtungsweise der Evangelien des Dr. D. F. Strauß. 235 S. Göttingen 1837.
45. Aphorismen zur Apologie des Dr. Strauß und seines Werkes. 102 S. Grimma 1838.
46. Das Bedürfnis der evangelischen Kirche und die notwendige Richtung theologischer Wissenschaft mit Bezugnahme auf die Straußsche Schrift „Das Leben-Jesu“. Eine Betrachtung in Briefen von einem Freunde der Kirche. 61 S. Leipzig und Cleve 1838.
47. Zwei Gespräche über die Ansicht des Herrn Dr. Strauß von der evangelischen Geschichte. Zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete und nicht gelehrte Leser. 80 S. Jena 1839.
48. La vie de Strauss, écrite en l'an 2839. 16 S. Paris 1839.
49. Ein freies und belehrendes Sendschreiben des Züricherischen Seminardirektors (J. Th. Scherr) an die Herren XXII er des sogenannten Glaubenskomitees. 16 S. 1839.
50. Dr. Strauß und seine Lehre. Ein freies Wort an die freien Zürcher. 14 S. 1839.
51. Strauß ist ein Christ. Von einem Geistlichen. Theologisches Sendschreiben an einen Laien über die Berufung des Dr. Strauß nach Zürich. 8. S. Zürich 1839.
52. Zwingli vor dem Großen Räte in dem Jahre 1522. Dramatische Szenen aus dem Leben des Reformators. Mit einem Nachspiele: Zwingli vor dem Großen Räte im Jahre 1839. 24 S.
53. Sendschreiben an Bürgermeister Hirzel in Zürich. Eine Beleuchtung seiner Rede, gehalten vor dem Großen Räte zu Gunsten des Dr. Strauß von einem Geistlichen der östlichen Schweiz. 16. S. St. Gallen 1839.
54. Verspätete Worte des Trostes, der Ermahnung und des Friedens, die jetzigen Zeitläufte betreffend. Seinen lieben zürcherischen Mitbürgern und Mitchristen aus dem Auslande zugerufen von einem Züricher Christen im Mai-mond des Jahres 1839. 14 S.
55. Worte eines gläubigen Katholiken über die Berufung des Dr. Strauß an die gläubigen Protestanten im Kanton Zürich und außer demselben. 12 S. 1839.
56. Dr. Strauß und die Züricher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland. Mit einer Vorrede von Dr. W. M. L. de Wette. 19 S. Basel 1839.
57. Dr. Strauß als Werkzeug des Radikalismus oder der Angriff des sich selbst vergötternden Verstandes gegen das gläubige Gemüt. H. R. 30 S. St. Gallen 1839.
58. Des Zürchervolkes Kampf und Sieg für seinen Christenglauben. Februar bis September des Jahres 1839. 113 S. Zürich 1839.
59. Sieben Sendschreiben des ewigen Juden an die zürcherischen Geistlichen. Nebst einem visionären Anhang. 160 S. St. Gallen 1840.
60. Die Straußiade in Zürich. Ein Heldengedicht in neun Gesängen von Cad-rach, Mesach und Abadnego. 48 S. 2. Aufl. St. Gallen.

Anhang II.

Die durch E. Renans Leben Jesu hervorgerufene Literatur.

1. **Anglade**, docteur en théologie, vicaire de Notre-Dame de Paris, Impossible de nier la divinité de Jésus-Christ. 123 S. Paris 1863.
2. **Baudon, P.-L.**, M. Ernest Renan, le prophète et le vrai fils de Dieu. 32 S. Paris 1863.
3. **Beyschlag, Willibald**, Dr. und Professor der Theologie, Ueber das „Leben-Jesu“ von Renan, Vortrag gehalten zu Halle a. S. den 13. Januar 1864. 60 S. Berlin 1864.
4. **Bloch, Simon**, rédacteur en chef de l'université israélite, auteur de „La Foi d'Israël, des Méditations bibliques“ etc., M. Renan et le Judaïsme, Vie de Jésus. 30. S. Paris 1863.
5. **Bouniol, Bathild**, Le poison au rabais. 48 S. Paris 1864.
6. **Bourgade**, abbé, Lettre à M. E. Renan à l'occasion de son ouvrage intitulé Vie de Jésus. 199 S. Paris 1864.
7. **Cairns, John**, Dr. theol., Falsche Christi und der wahre Christus oder Verteidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauß und Renan. Ein Vortrag, gehalten vor der Nationalbibelgesellschaft. Uebersetzt aus dem Englischen. 58 S. Hamburg 1864.
8. **Carle, Henri**, Crise de croyances, M. Renan et l'esprit de système, Henri Martin, Jean Reynaud et la tradition. 78 S. Paris 1863.
9. **Cassel, Paulus**, Professor und Licentiat der Theologie, Ueber Renans Leben-Jesu. 73. S. Berlin 1864.
10. **Chéret**, abbé, curé de Seine-Port, Lettres d'un curé de campagne à M. Renan, membre de l'Institut, sur la Vie de Jésus. 32 S. Paris 1863.
11. **Clabaut**, abbé, professeur de philosophie à l'institution de Mgr. Haffreingue à Boulogne-sur-mer, E. Renan et l'évangile. 30 S. Paris 1863.
12. **Cochin, Augustin**, Quelques mots sur la Vie de Jésus de M. E. Renan. 2^e éd. 65 S. Paris 1863.
13. **Colani. T.**, Examen de la Vie de Jésus de M. Renan, Extrait de la Revue de Théologie. 74 S. Strasbourg-Paris 1864.
14. **Constant, Benjamin-Marcellin**, Les contradictions de M. Renan, ou simple parallèle des réponses diamétralement opposées que l'auteur de la Vie de Jésus a données à diverses questions. 32 S. Paris 1863.
15. **Crélier, H.-J.**, abbé, ancien professeur de philosophie, M. E. Renan guerroyant contre le surnaturel. 60 S. Paris Lyon 1863.

16. Darboy, Georges, monseigneur, archevêque de Paris, Lettre pastorale sur la divinité de Jésus-Christ et mandement pour le carême de 1864. 32 €. Paris 1864.
17. Delaporte, A., de la Société de la Miséricorde, docteur en théologie, professeur de dogme à la faculté de Bordeaux, La critique et la tactique, étude sur les procédés de l'antichristianisme moderne à propos de M. Renan. 100 €. Paris 1863.
18. Delaunay, H.-F., membre titulaire, correspondant de l'Institut britannique, Le 7^me évangile de M. Renan. 2^e éd. avec une préface de Louis Jourdan. 60 €. Paris 1864.
19. Desgeorges-Richard, La mitraille contre l'ouvrage d'Ernest Renan. 2^e éd 8 €. Lyon.
20. Desgranges, Frédéric, Une échappée sur la Vie de Jésus d'Ernest Renan. 16 €. Paris 1863.
21. Deshaies, G., La vie de Jésus, les évangiles et M. Renan, 105 €. Paris-Montauban 1863.
22. Deutlinger, Dr. Martin, Renan und das Wunder, ein Beitrag zur christlichen Apologetik. 159 €. München 1864.
23. Dupanloup, F., évêque d'Orléans, l'un des quarante de l'Académie française, Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours. 141 €. Paris 1863.
24. Félix, de la compagnie de Jésus, M. Renan et sa Vie de Jésus, lettre au R. P. Mertian, directeur des études religieuses, historiques et littéraires. 3^e éd. 48 €. Paris 1863.
25. Freppel, abbé, professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan. 12^e éd. augmentée d'une réponse à M. Havet, professeur au Collège de France. 148 €. Paris 1864.
26. Gerlach, Hermann, Dr. und Lic. der Theologie. Gegen Renan, Leben Jesu. 94 €. Berlin 1864.
27. Gratry, A., de l'Oratoire, ancien élève de l'école polytechnique, professeur de morale évangélique à la Sorbonne, Jésus-Christ, réponse à M. Renan. 172 S. Paris 1864.
28. Gratry, A., prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception, professeur de théologie morale à la Sorbonne, Les sophistes et la critique. 456 €. Paris 1864.
29. Guettée, abbé, Réfutation de la prétendue Vie de Jésus de M. E. Renan au triple point de vue de l'exégèse biblique, de la critique historique et de la philosophie. Première partie. 121 €. Paris 1863.
30. Guettée, abbé, Réfutation de la prétendue Vie de Jésus de M. E. Renan au triple point de vue de l'exégèse biblique, de la critique historique et de la philosophie. Deuxième partie. 110 €. Paris 1864.
31. Haar, Bernhard ter, theol. Dr. und Professor zu Utrecht, Zehn Vorlesungen über Renan, „Leben Jesu“. Deutsch von H. Doermer. 176 €. Gotha 1864.
32. Havet, Ernest, professeur au Collège de France, Jésus dans l'histoire, examen de la Vie de Jésus par M. Renan. Extrait de la Revue des Deux-Mondes. 71 €. Paris 1863.
33. Hervé, avocat à la cour impériale, ancien conseiller à la cour de cassation, Divinité de Jésus, réponse à M. Renan. 101 €. Paris 1863.
34. Laillault, R.-H., abbé, Observations critiques sur la Vie de Jésus de M.

- Renan. Extrait des Archives théologiques. 112 S. Paris-Poitiers-Besançon 1863.
35. **Samy, T.**, Professeur der theologischen Fakultät der katholischen Universität zu Boeven und Präsident des Collegs Maria Theresia, Renans „Leben Jesu“ vor dem Richterstuhle der Kritik. Uebersetzt von Rohling, Priester. 86 S. Münster 1864.
36. **Lasserre, Henri**, L'évangile selon Renan. 24^e édition entièrement refondue et considérablement augmentée. Paris 1864.
37. **Le Peltier, Ernest**, Vie de Renan. 31 S. Paris 1864.
38. **Lévy**, rabbin de Lunéville, La synagogue et M. Renan, réponse au livre de la Vie de Jésus. 2^e éd. 42 S. Lunéville 1863.
39. **Loyseau, Jean**, cordonnier (Paul-Alexandre Geslin de Kersolon), Lettres sur la vie d'un nommé Jésus selon M. E. Renan, membre de l'Institut. 6^e éd. 245 S. Paris 1864.
40. **Luthardt, Ernst**, Dr. und Professor der Theologie, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel d. J., Scherer, Golani und Reim. Vortrag. 51 S. Leipzig 1864.
41. **Macrakis, A.**, Le vrai Jésus-Christ, opposé au Jésus faux, imaginé par M. Ernest Renan et son école sceptique. 48 S. Paris 1863.
42. **Magué, Camille**, Jésus est Christ ou la vérité vraie dans la question religieuse. 2^e éd. revue et augmentée de notes et d'une préface, 32 S. Paris 1864.
43. **Marrot, Maurice**, La vie de Renan et le maudit, suite de la Vie de Jésus. 90 S. Bordeaux 1863.
44. **Marrot, Maurice**, La vie de Renan, suite de la Vie de Jésus. 4^e éd. 92 S. Toulouse-Paris 1863.
45. **Maubert, H.**, Nicomède, études sur M. Renan d'après un mot de Jésus. 24 S. Paris 1863.
46. **Maurette, Omer**, abbé, Jésus et la vraie philosophie. A M. Ernest Renan. 96 S. Paris 1863.
47. **Maignan, Guillaume**, abbé, vicaire général du diocèse de Paris, professeur d'Ecriture Sainte à la Sorbonne, M. Renan, réfuté par les rationalistes allemands. 86 S. Paris 1863.
48. **Miehliß, Dr.**, Pfarrer zu Albachten, Renan's Roman vom Leben Jesu, eine deutsche Antwort auf die französische Blasphemie. 3. unveränderte Auflage. 64 S. Münster 1864.
49. **Michon, J.-H.**, Leçon préliminaire à M. Renan sur la Vie de Jésus. 2^e éd. 70 S. Paris 1863.
50. **Michon, J.-H.**, Deuxième leçon à M. Renan, le messie fou — le messie dieu. 71 S. Paris 1863.
51. **Mirville, Jules**, Eudes de, Le vrai secret de M. Renan et de ses maîtres sur la résurrection; explications ajournées par les professeurs du secret et pourquoi „tout ce qu'on imagine à l'égard de la résurrection est un tissu de folies“. (Strauss, Vie de Jésus, t. II, p. 163.) Extrait du dernier chapitre du grand ouvrage sur les esprits et leurs manifestations historiques. 64 S. Paris 1864.
52. **Monot, E.**, A propos du livre de M. Renan, la Vie de Jésus, lettre à un ami. 15 S. Paris.

53. **Nicolas, Amédée**, Renan et sa Vie de Jésus sous les rapports moral, légal et littéraire; appel à la raison et à la conscience du monde civilisé. 173 S. Paris-Marseille 1864.
54. **Nicolas, Auguste**, auteur des études philosophiques sur le christianisme. La divinité de Jésus-Christ, démonstration nouvelle tirée des dernières attaques de l'incrédulité. 458 S. Paris 1864.
55. **Olgo, S.**, Réflexions d'un orthodoxe de l'église grecque sur la Vie de Jésus par M. Renan. 35 S. Paris 1863.
56. **Orsini, abbé**, Réfutation du livre de M. Renan. 2^e éd. 68 S. Paris 1863.
57. **Orth, pasteur-aumônier à Mulhouse**, La vie de Jésus selon M. Renan, quelques observations critiques. 71 S. Mulhouse 1863.
58. **Osterzee, J. J. von**, Dr. und Professor der Theologie in Utrecht, Geschichte oder Roman? Das Leben-Jesu von Ernst Renan. Aus dem Holländischen. 58 S. Hamburg 1864.
59. **Pagéo, Volusien**, M. Renan et son école. Réflexions sur la vie de Jésus. 44 S. Paris-Toulouse 1863.
60. **Parisis, Pierre-Louis**, monseigneur, évêque d'Arras, Jésus-Christ est Dieu, démonstration. 3^e éd. 63 S. Paris 1863.
61. **Passaglia, Charles**, ancien professeur de théologie à la chaire de Rome, député du parlement de Turin, Etude sur la Vie de Jésus de E. Renan, traduite par François Sampieri. 322 S. Paris 1863.
62. **Pavy, Louis-Antoine-Augustin**, monseigneur, évêque d'Alger, A chacun selon ses oeuvres!!! Observations sur le roman intitulé Vie de Jésus par M. E. Renan. 3^e éd. 90 S. Alger-Paris-Constantine 1863.
63. **Pavy, Louis-Antoine-Augustin**, monseigneur, évêque d'Alger, Court exposé des preuves de la divinité de n.-s. Jésus Christ. 2^e éd. 134 S. Paris 1864.
64. **Phillips, J.-P.**, docteur, Dieu, les miracles et la science, lettre à M. Ad. Guérault, à propos de la discussion religieuse engagée entre lui et M. Renan. 31 S. Paris-Bruxelles 1863.
65. **Pia, Joseph**, Weltpriester, Renan, was er ist, was er will, was er kann. 140 S. Wien 1864.
66. **Pinard, abbé**, curé de la paroisse Notre-Dame de Versailles, Notes à l'usage des lecteurs du Jésus de M. Renan. 165 S. Paris 1863.
67. **Plantier, Claude-Henri**, monseigneur, évêque de Nîmes, Instruction pastorale au clergé de son diocèse contre un ouvrage intitulé Vie de Jésus par E. Renan. 2^e éd. 134 S. Paris-Nîmes 1863.
68. **Plantier, Claude-Henri**, monseigneur, évêque de Nîmes, La vraie vie de Jésus, seconde instruction pastorale contre le livre intitulé Vie de Jésus par E. Renan. 2^e éd. 304 S. Paris 1864.
69. **Potrel, Eugène**, Vie de N. S. Jésus-Christ; réponse au livre de M. Renan. 246 S. Paris 1863.
70. **Poujoulat**, Examen de la Vie de Jésus de M. Renan. 6^e éd. 114 S. Paris 1863.
71. **Raumer, Friedrich von, Schwarz, Strauß**, Renan. Ein Vortrag. 37 S. Leipzig 1864.
72. **Réville, Albert**, La Vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxes et devant la critique. 48 S. Paris-Genève-Rotterdam 1864.
73. **Réville, Albert**, La Vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxes et devant la critique. 2^e éd. 59 S. Paris-Genève-Rotterdam 1864.

74. **Roussel, Napoléon**, Les deux Jésus, celui de M. Renan et celui de l'évangile. 64 S. Paris 1864.
75. **Saas, Antoine**, membre de la société des gens de lettres, Epître à M. E. Renan, contre son livre intitulé Vie de Jésus. 56 S. Paris 1863.
76. **Sagette, Jean**, Epître à Renan. 57 S. Paris 1864.
77. **Saint-Semmera, M. de**, Ecce homo, critique impartiale de la Vie de Jésus de M. Renan. 47 S. Paris 1863.
78. **Edm. Scherer und Athan. Coquerel d. J.**, Zwei französische Stimmen über Renan's Leben-Jesu. Ein Beitrag zur Kenntniss des französischen Protestantismus. 90 S. Regensburg 1864.
79. **Simonis, abbé**, docteur en théologie, professeur au Gymnase catholique de Colmar, Etude sur la Vie de Jésus de M. Renan. 94 S. Paris 1863.
80. **Sourdes, Andr.** A propos du livre de M. Renan et du congrès catholique de Malines. 20 S. Paris 1863.

Anonyme Schriften.

81. Correspondance apocryphe entre M. E. Renan et sa soeur Ursule à propos de l'ouvrage intitulé: La Vie de Jésus. 24 S. Paris 1863.
 82. La divinité de Jésus à propos du livre de M. Renan par X., compositeur de musique. 20 S. Paris 1863.
 83. Lettre de Monseigneur, l'évêque de Grenoble, à l'un de ses vicaires généraux sur la Vie de Jésus par M. E. Renan. 84 S. Grenoble 1863.
 84. De la philosophie pour deux sous à propos du livre de M. Chose. 22 S. Paris 1863.
 85. La vie et la mort de Jésus selon Renan, Havet et Ramée par l'abbé H. B. 125 S. Paris 1863.
- Für die italienische Anti-Renan-Literatur siehe **B. Labanca**, La Vita di Gesù di Ernesto Renan in Italia. 1900. Roma.
-

Namen-Register:

- Abbot, E. A. 450, 593.
 Abdis 605.
 Abar 13.
 Akiba ben Joseph 292, 317.
 Alexander Hannai 317, 361, 466.
 Allen, C. Wiloughby 592, 605.
 Alno, P. 531.
 Alm, Richard von der (Ghillany) 162,
 163, 167 f., 235, 412.
 Ambrosius, Theus 261.
 Amicio Oreste de 364, 453, 454.
 Ammon, Christoph Friedrich von 11,
 98, 106, 119, 120.
 Andersen, Axel 620.
 Annuncio Gabriele d' 454.
 Anrich, Gustav 450.
 Apollon 476.
 Astwith, E. S. 565, 604.
 Asurbanipal 467.
 Attila 110.
 Augustin 102, 107, 508, 619.
 Augustus 494.
 Ahres, Samuel Gardiner 592.
 Baader, Franz 101.
 Bacon, B. W. 565, 566, 593, 594, 599,
 604, 605, 607, 629.
 Bahrdt, Karl Friedrich 4, 5, 38 f., 44,
 46 f., 54, 60, 329, 344.
 Baldensperger, Wilhelm 11, 222, 230 f.,
 243, 258, 268, 269, 566, 615, 629.
 Barbier, S. 620, 623.
 Bar-Kochba 280, 283, 292, 318.
 Barth, Fritz 332.
 Bartlet 605.
 Baudissin, W. W. 537.
 Bauer, Adolf 498.
 Bauer, Bruno 5, 9 f., 141 f., 162, 185,
 186, 220, 249, 250, 336, 338, 343 f.,
 368, 372, 375 f., 407, 435, 445 f.,
 505, 548, 549, 551, 557.
 Bauer, Walter 586, 603.
 Baumann, Julius 363.
 Baumer, Friedrich 191.
 Baumgarten, Michael 101.
 Baumgarten, Otto 498, 515, 521, 577.
 Baur, Ferdinand Christian 26, 59, 69 f.,
 88, 90, 128, 182, 195, 201, 227, 545,
 604, 614.
 Bennett, W. S. 565, 577, 578.
 Berendts, A. 451.
 Bergh van Esinga, van den 321, 446,
 447, 496.
 Bernoulli, E. A. 600.
 Bertholet, Alfred 587.
 Besant, Annie 361, 513.
 Beth, Karl 499.
 Behnslag, Willibald 5, 10, 11, 191, 193,
 214 f.
 Biedermann, Alois Emanuel 509.
 Binder 69, 70.
 Binet-Sanglé Dr. 362, 363, 365.
 Bischoff, Erich 276, 277, 278, 490.
 Bleef 227.
 Blum, Robert 76.
 Bluntzli 209.
 Boehmer, Julius 535.
 Boehnlingk, Arthur 499.
 Boeffen, E. 238.
 Boger, Frieda 78.
 Bolland, G. J. P. J. 444, 496, 497, 532.
 Bolten, Johann Adriaan 262, 266.
 Bornemann 498.
 Bose, Ernest 323, 361.
 Bouffet, Wilhelm 236 f., 249, 254, 256,
 259, 271, 277, 331, 349, 352, 408, 498,
 521 f., 534, 600, 601.
 Bracciolini, Poggio 552.
 Braig 585.
 Brandt, Wilhelm 236, 249 f., 259, 333,
 340, 343, 345, 440, 598, 599, 615, 617.
 Brentano, Clemens 110, 111, 112.
 Brepohl, Friedrich Wilhelm 499.
 Bretschneider, Karl Gottlob 86, 87, 120.
 Brüdner, Martin 450, 498, 533, 537,
 586, 615.
 Bruins, J. A. 565, 598, 599.
 Brunner, Sebastian 191.
 Bryennios 464.
 Buber, S. 500.
 Buddha 351, 364.
 Bugge, Chr. A. 255.

- Buhl, D. F. 398.
 Bunjen 200.
 Burkitt, F. C. 566, 592, 598, 599, 605, 607.
 Cairns, John 191.
 Camus, Monseigneur le 325.
 Capeller 320.
 Capitaine, W. 324.
 Carpsob, J. B. 276.
 Carus, Paul 513.
 Cassel, Paulus 191.
 Casuar Dr. 114.
 Causse, A. 591.
 Celsus 26, 318.
 Chamberlain, H. St. 342.
 Chantepie de la Saussaye 458.
 Chapman, S. 604.
 Charles, R. S. 258.
 Chwolson, D. 498, 558, 620.
 Claissen, Walter 342.
 Clemen, Karl 321, 450, 498, 503, 510, 600.
 Colani, Timothée 182, 189, 190, 191, 208, 222 f., 419.
 Commodus 349.
 Cone, Drello 258.
 Conybeare, F. C. 565, 592.
 Coquerel d. J., Athanasie 189, 191, 208.
 Couard, L. Christian 586, 587.
 Credner 90.
 Cremer, Paul 585.
 Cumont, Franz 488, 528.
 Daab, Fr. 578.
 Dalman, Gustaf 260, 262, 264 f., 317, 412, 413, 440, 615.
 Darboh, Georges 188.
 Darius 488.
 Deißmann, Adolf 450, 625, 626.
 Delbrück, C. 499.
 De le Roi, Johann 515.
 Delff, Hugo 11, 357.
 Delitzsch, Franz 264 f., 276, 467.
 Delius, Rudolf von 579.
 Derron, Léon 236.
 Dewid, E. C. 565, 593, 594.
 Deutlinger, Martin 191.
 Dibelius, Franz 566, 618, 620, 624, 625.
 Dibelius, Martin 498, 543, 566, 615 f.
 Didon 325.
 Dieterich, Albrecht 450, 527, 545, 546.
 Dieke, R. A. 498.
 Dieu, Louis de 14.
 Dillmann 22.
 Diodati, Dominicus 262.
 Dobzhüß, E. von 594.
 Döderlein 25.
 Dole, Charles F. 562.
 Domitian 160, 395.
 Drens, Arthur 444, 456, 472, 483 f., 498, 500 f., 515, 517, 523 f., 531, 532, 538 f., 552, 555, 557, 559, 563.
 Dujardin, Edouard 496.
 Dult, Albert 323, 357, 358.
 Dülon 208.
 Dunkelmann, R. 499, 514.
 Dupanloup, Félix Antoine Philibert 188.
 Dupuis, Charles François 444, 445, 448, 470, 483, 535.
 Ehrard, August 98, 118.
 Ederßheim, Alfred 230.
 Erdmanns, B. D. 267.
 Ehrhardt 243.
 Eichhorn, Albert 450.
 Eichhorn, Johann Gottfried 79, 90.
 Eichhorn (Minister) 141.
 Eichthal, Gustave d' 190.
 Eisler, Robert 626.
 Eliezer (Rabbi) 169.
 Emmerich, Anna Katharina 110, 111, 325.
 Emmet, C. 565, 593.
 Endemann, R. 613.
 Epifur 356.
 Epiphanius v. Salamis 475, 533, 534.
 Erbt, Wilhelm 609.
 Eichenmayer 99.
 Gentwein 498.
 Effer 585.
 Euden 508.
 Eusebius 176, 261, 533, 605.
 Evans, Dan. 594.
 Ewald, Georg Heinrich August 98, 119, 128, 139.
 Faut, S. 498, 520.
 Feigel, Fr. R. 566, 626, 627.
 Feine, Paul 565, 587.
 Felder, Hilariu 499, 508, 585.
 Felten, Joseph 587.
 Ferdinand I. 261.
 Fichte, Johann Gottlieb 50.
 Fiebig, Paul 269, 278, 554.
 Fillion, L. 499, 565.
 Fischer, Runo 208.
 Fischer, Max 500, 501.
 Foerster 498.
 Grande, S. 500, 501.
 Frantzen, Wilhelm 11.
 Frazer, James George 458, 485.
 Frenssen, Gustaf 323, 339 f.
 Freppel, Charles Emile 188, 190.
 Frey, Joh. 451, 498, 626, 628.
 Frid, Otto 114.
 Friedländer, Moriz 323, 354 f., 489, 495, 496, 532, 534, 579, 599.
 Friedrich d. Große 39, 131.

- Friedrich Wilhelm IV. 75, 200.
 Friisch, Ch. 610.
 Frißche, Fr. Aug. 267.
 Fuhrmann, Christian Paul 444, 470, 471, 485.
 Funke, Rich. E. 513.
 Furrer, Konrad 323, 332.
 Gabler, 79.
 Gardner, Percy 216, 593, 594.
 Garvie, A. E. 580.
 Gebhardt, E. 613.
 Générard, Gilbert 267.
 Gerlach, Ernst 283.
 Gerlach, Hermann 191.
 Gfrörer, August Friedrich 162, 163, 164 f., 195, 355.
 Gillman (Richard v. d. Alm) 162, 163, 167 f., 235, 412.
 Giran, Etienne 577, 578.
 Godet, F. 215.
 Göschel, 116.
 Goethe, Johann Wolfgang von 50, 104, 116.
 Goetz, Karl Gerold 620.
 Goetze, 14.
 Goguel, Maurice 566, 600, 608, 620 f.
 Gräß, 90.
 Greiling, 51.
 Greßmann, Hugo 231, 467, 470, 609.
 Griesbach, Johann Jakob 13, 90.
 Grimm, Eduard 350.
 Grimm, Joseph 324.
 Grotius, Hugo 261, 267.
 Grißmacher, H. 585.
 Guignebert, Charles 577, 578.
 Gunfel, Hermann 268, 450, 489, 625.
 Günther, Ernst 498, 519, 520.
 Haar, Bernhard ter 191.
 Hadrian 318, 452.
 Haedel, Ernst 319.
 Haering, Theodor 498, 520.
 Hagel, Maurus 109.
 Hahn, Werner 120.
 Haneberg, Daniel Bonifacius 191.
 Hanjon 202.
 Harleß, Adolf 99, 100.
 Harnack, Adolf 237, 245, 246, 325, 346, 474, 475, 545, 566, 590, 606, 607.
 Harsäus, R. 69.
 Hartmann, Eduard von 322, 323, 350 f., 456, 506, 515, 523.
 Hartmann, Franz 513.
 Hartmann, Julius 103.
 Hase, Karl August von 3, 5, 10 f., 28, 59 f., 72, 79, 82, 89, 100, 107, 118, 122, 162, 193, 213, 217, 219, 227.
 Hauck, Albert 499.
 Haupt, Erich 236, 243, 244.
 Haupt, Paul 467.
 Haußrath, Adolf 69, 213, 565, 577.
 Haubleiter, J. 585.
 Habet, Ernest 189, 320, 440, 496.
 Hamfins, John C. 604, 605.
 Heer, M. 613.
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 50, 63, 70 f., 80, 108, 110, 113 f., 125, 141, 164, 166, 194, 455, 456, 507, 584.
 Hegesipp 395.
 Heine, Heinrich 50.
 Heinrich, Georg F. 545.
 Heitmüller, Wilhelm 450, 489, 566, 577, 601, 620, 623 f., 624.
 Helene (Kaiserin) 319.
 Helene von Adiabene 319.
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 108, 109, 113, 117, 147.
 Hennede, E. 586.
 Hennell 162, 464, 490.
 Henrichs, L. 585.
 Herding, Hugo 537.
 Herder, Johann Gottfried 27, 29, 34 f., 49, 90, 108, 202.
 Herodes d. Große 277.
 Herrmann, W. 332, 520.
 Hertlein, Eduard 269, 288, 588.
 Heß, Johann Jakob 4, 14, 27, 28, 29 f.
 Heß, Wilhelm 332.
 Heuber, Gerald D. 577.
 Heyn, Immanuel 565, 577, 578.
 Hieronymus 459, 533.
 Hilgenfeld, Adolf 128, 222, 258.
 Hillel 277, 278, 284, 353.
 Hippolyt 474.
 Hügig 73.
 Hoberg 585.
 Hochart, R. 551.
 Hoefstra, S. 368, 446, 447.
 Hoelscher, G. 615.
 Hoennide, G. 534, 587.
 Hoffmann 498.
 Hoffmann, Johannes 620.
 Hoffmann, Rich. Wb. 332, 337, 591, 608.
 Hoffmann, Wilhelm 100, 101.
 Hofmann, von 103.
 Hollmann, G. 500, 501.
 Holsten, Karl 545.
 Holzmann, Heinrich Julius 10, 62, 128, 193, 195, 200, 201 f., 227, 232, 268, 324, 325, 363, 366, 368, 498, 517, 544, 545, 565, 587 f., 592, 594, 595, 597, 614, 629.
 Holzmann, Oskar 207, 323, 325 f., 338 f., 344, 408, 577, 578.
 Homann, Wilhelm 613.
 Horneffer, Ernst 456, 516, 582, 598.
 Hoß 498.
 Hud, A. 606.
 Hufeland 50.

- Hug, Johann Leonhard 98, 109, 111, 262.
 Huehn, Eugen 230, 231, 332.
 Hughes, S. M. 587.
 Hutten, Ulrich von 5, 76.
 Ignatius 623.
 Ihmels, Ludwig 332, 595.
 Inchofer 261.
 Ingraham, E. G. 360.
 Jackson, S. L. 565, 604.
 Jahn, G. 498.
 Jacobi, Johann Adolf 27, 34.
 Jakob, Hermann 350.
 Jeksa 578.
 Jensen, Peter 444, 457, 466 f., 499, 500 f., 559, 563, 564, 626.
 Jeremias, Alfred 499, 536.
 Johannes Chrysostomus 486.
 Jong, S. E. de 532.
 Jonge, de 323, 352 f.
 Jordan, Hermann 499, 585.
 Josephus, Flavius 54, 111, 160, 166, 246, 263, 265, 280 f., 451 f., 494, 533, 614, 628.
 Josua ben Perachia 317.
 Jülicher, Adolf 236, 253 f., 278, 320, 337, 352, 366, 467, 498, 499, 543, 544, 564, 590, 591, 597.
 Julian d. Abtrünnige 75, 530.
 Julius Africanus 533.
 Just A. 323, 358.
 Justin 20, 169, 280, 281, 542, 549.
 Raftan 585.
 Kallixt 349.
 Kalthoff, Albert 323, 345 f., 445 f., 489, 490, 497, 505, 556, 572, 574, 577.
 Kant, Immanuel 50, 106 f., 121, 244, 356, 456.
 Kapp, W. 349.
 Kappstein, Th. 500, 501.
 Kattenbusch, Ferdin. 588.
 Kautsky, K. L. 565, 576.
 Kauffsch, Emil Friedrich 262, 281, 297.
 Kauffsch, Karl 566, 629.
 Regel, Martin 141.
 Keim, Theodor 11, 62, 191, 193, 200, 204, 208, 210 f., 227, 229, 340, 341, 383, 406, 407, 427, 441, 592.
 Kellermann, B. 349, 355.
 Kepler, Johann 609, 610, 612.
 Kern 101.
 Kerner, Justinus 70.
 Kieff, Franz Xaver 499, 508, 585.
 Kienlen 227.
 Kierkegaard, Sören 364, 365.
 King, Henry Churchill 594, 595.
 Kirchbach, Wolfgang 323, 356 f., 502.
 Kirn, Otto 595.
 Klausner, Joseph 260, 276, 279 f., 295, 490.
 Klein, Gottlieb 499, 558.
 Kleine, Georg 110.
 Klostermann, Erich, 412, 499, 609.
 Kneib, Ph. 362, 363, 365.
 Knopf, Rudolf 587.
 Koegel, J. 585.
 Koeslin, Karl Reinhold 128.
 Kofrut, A. 238.
 Konrad, Alois 618.
 Konstantin d. Große 319.
 Koppe 90.
 Korff, Th. 629.
 Krabbe 101.
 Kralik, Richard von 324.
 Krauß, Samuel 260, 319.
 Krehenbühl, Johannes 218, 600.
 Krieger, S. 611.
 Kried, Ernst 499, 553.
 Krieg 585.
 Krüger-Welthufen, W. 215.
 Kuehl, E. 591.
 Kuhn 109.
 Kulischer, M. 448.
 Kunz, K. 358.
 Lachmann 90.
 Längin, G. 215.
 Lagarde, Paul Anton de 267, 571.
 Lagrange, P. 587.
 Laible, Heinrich 260, 317, 499.
 Lake, R. 629.
 Lamartine, Alphonse de 181.
 Lamb 190.
 Lange, Johann Peter 119.
 Langsdorf, Karl von 162.
 Larochejoucauld 190.
 Lasserre, Henri 188, 190.
 Lazzaretti, David 364, 453, 454, 554.
 Lehmann, Wt. 191.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von 1.
 Lemme, Ludwig 591.
 Leo XIII. 325, 619.
 Lepin, M. 604.
 Lessing, Gottlieb Ephraim 4, 13 f., 76.
 Levi, Giuseppe 278.
 Lhotzky, S. 500.
 Lichtenstein, Wilhelm Jakob 103.
 Liekmann, Hans 259, 260, 266 f., 450, 535.
 Lightfoot, Johannes 222, 276.
 Lillie, A. 360.
 Linke, R. F. A. 349.
 Lippert, Julius 579, 624.
 Lippius, Fr. 500, 501.
 Lippius, Richard Adalbert 124, 509, 545.
 Littré, M. 110, 181.
 Lodge, Oliver 326.

- Loish, Alfred 325, 565, 567 f., 606, 607.
 Loman, Abraham Dirk 446, 447, 448, 497.
 Loofs, Friedrich 628, 630.
 Loosten, de 362 f.
 Loti, Pierre 181.
 Lotze 124.
 Lublinski, Samuel 444, 497, 532.
 Lucian 159.
 Lucius, P. C. 354.
 Lücke 105, 106, 107.
 Lüttert 585.
 Luthardt, Chr. Ernst 191, 208.
 Luther, Martin 13, 114, 364.

 Mack, Joseph 109.
 Mackintosh, S. R. 520.
 Mahdi 364.
 Manen van 446, 447, 493, 496, 497.
 Mangelot, Abbé E. 629.
 Marc-Aurél 181.
 Marcion 176.
 Marheineke 116.
 Marius, Emanuel 114.
 Märklin 69, 70.
 Marshall, J. L. 266.
 Marti, R. 588.
 Mau, Georg 530.
 Maurenbrecher, Max 500, 501, 560, 565, 567, 570 f., 614, 625.
 Maximilian Joseph II. von Bayern 50.
 Meffert, Franz 349.
 Mehlhorn, Paul 498, 577, 578.
 Meinert, Max 620.
 Menandros 218.
 Mendelssohn, Moses 15.
 Menzel 99.
 Merz, Adalbert 588, 598, 601.
 Meißner, M. 585.
 Meuschen, Joh. Gerh. 276.
 Meyer, Arnold 256, 260, 262 f., 543, 600, 603, 629.
 Michelis, 190.
 Michaelis, Johann David 49, 262.
 Migne 475.
 Mirza, Ali Mohammed 364.
 Mirza, Hussein Ali 364.
 Moehring, P. 595.
 Moffat, James 605.
 Mohammed 364.
 Montefiore, C. G. 577, 578, 605.
 Montgelas 50.
 Morison, F. E. 592.
 Morosow, Nikolaus 470, 485, 486.
 Müller, A. 361.
 Müller, Adolf 337.
 Müller, Friedrich von 446.
 Müller, G. S. 606.
 Müller, Joh. 578.
 Müller, Max 320, 321.

 Mussard, Eugène 114.

 Naber, Samuel Adrian 446, 448.
 Nahor, Pierre (Emilie Lerou) 359.
 Napoleon 114, 141, 445, 446.
 Naumann, Friedrich 567.
 Naumann, Johannes 516, 521, 523.
 Neander, August Wilhelm 73, 98, 101, 102 f., 118, 121, 143.
 Neffter 190.
 Nero 160, 349, 452, 551.
 Nestle, E. 266.
 Neubauer, Ad. 264.
 Neumann, Arno 332.
 Nicolai 15.
 Nicolardot, Firmin 566, 608.
 Nicolas, Amadée 188.
 Nicolas, Michel 190.
 Niemojewski, Andrzej 444, 470, 471, 485, 557.
 Niebche, Friedrich 78, 339, 456, 516.
 Nind, Johannes 332, 580.
 Rippold, Fr. 358.
 Noack, Ludwig 162, 163, 173 f., 185, 355, 356.
 Nohl, Hermann 116.
 Norf, F. 276, 278.
 Notowitisch Nicolas 320, 360, 579.

 Oesterlen, W. D. C. 450.
 Oort, S. L. 258, 269, 278.
 Opik, Ernst August 27, 34.
 Origenes 26, 471, 473, 475, 537.
 Osiander, Johannes Ernst 13, 101.
 Osterzee, J. J. van 191.
 Otto, Rudolf 332.
 Overbeck, Franz 566, 600.
 Ovid 462, 535.

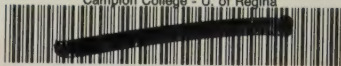
 Panthera 318, 319.
 Papias 168, 224, 265, 337, 605.
 Paschal, Blaise 100.
 Pasquier, Robert du 590.
 Paul, Ludwig 257.
 Paulus (Apostel) 2, 21, 279, 280, 305, 306, 309, 310, 364, 545 f., 622, 623, 625, 627, 628.
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 4, 28, 37, 38, 49 f., 60, 64, 65, 73, 105, 107, 108, 262, 267, 335, 620.
 Peabody, Francis G. 333.
 Persius 159.
 Peterfen, E. 560.
 Petronius 159.
 Pfannmüller, Gustav 515.
 Pfizer 69.
 Pfeiderer, Otto 228, 323, 341, 343 f., 432, 450, 457, 489, 537, 545, 552.
 Philo 141, 142, 146, 160, 164, 167, 185, 186, 280, 281, 309, 331, 354, 538.

- Piepenbring, C. 567.
 Pierſon, Allard 446, 448.
 Plato 6, 40, 71.
 Plank 34.
 Plinius 160, 548, 552.
 Pompeius 285, 290.
 Preſel, Theodor 103.
 Preſenſe, C. de 180, 189.
 Preuſchen, C. 586.
 Fromus, C. 483, 500, 532.
 Duinet, Edgar 110.
 Rabinſohn, M. 276, 277, 490.
 Raſmuſſen, Emil 323, 362, 364, 365, 454, 554.
 Rauch, C. 360.
 Réglé, Paul de (P. A. Desjardin) 323, 358.
 Regnault, Henri 626, 627, 628.
 Reich, S. 488.
 Reimarus, Hermann Samuel 4, 9, 10, 13 f., 76, 95, 123, 155, 161, 167, 173, 220, 234, 245, 256, 335, 343, 351, 385.
 Reinach, Salomon 562.
 Reinach, Théodore 451.
 Reineck, M. 215.
 Reinhard, Franz Volkmar 4, 27, 28, 31 f., 49, 206.
 Reitzenſtein Richard 450, 546.
 Renan, Ernſt 11, 76, 77, 141, 160, 180 f., 193, 197, 198, 200, 201, 207, 208, 212, 213, 219, 224, 227, 245, 320, 325, 335, 339, 341, 363, 569, 590, 600.
 Rendtorff, F. R. 618.
 Reſa, L. 578.
 Reſch, Alfred 264, 266, 586, 629.
 Reuß, Eduard 128, 182, 190, 227, 539.
 Réville, Albert 128, 189, 190, 243.
 Riegenbach, C. 629.
 Ritſchl, Albrecht 128, 244, 352, 509, 513.
 Robertſon, John M. 444, 448, 457 f., 501, 502, 505, 507, 513, 515, 526, 532, 533, 540, 548, 551, 556 f., 563.
 Robertſon, M. A. 565, 578.
 Rodriguez, Hippolyte 464.
 Rogers, A. R. 243.
 Rohde, C. 450.
 Roſegger, P. 360.
 Roſſi, Giovanni Bernardo di 262.
 Rotus, J. B. S. 499.
 Rouſſiac, Jean 586.
 Ruland, M. 500.
 Sabbatai Zewi 364.
 Sainte-Beuve 190.
 Sainthves, P. 559, 560.
 Salome Alexandra 319.
 Salvator 163.
 Salvatorelli, L. 533.
 Sanday, William 520, 565, 566, 592, 598, 604, 605.
 Saumaiſe, Claude 261.
 Scaſiger, Joſ. Juſtus 261.
 Schaeber 585.
 Schaefer, S. 362, 365.
 Schammai 277, 278, 284.
 Schebeſt, Agneſe 75.
 Schegg, Peter 324.
 Schell, Hermann 324.
 Schelling 50, 51.
 Schenkel, Daniel 11, 104, 105, 135, 191, 193, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207 f., 227, 339, 341.
 Scherer, Edmond 188, 190, 191, 208.
 Scherr, Thomas 73.
 Schettler, A. 515, 521.
 Schiller, Friedrich von 50.
 Schlachter 282.
 Schlatter, Adolf 591.
 Schleiermacher, Friedrich Ernſt Daniel 50, 59 f., 63 f., 71, 72, 74, 75, 82, 86, 89 f., 100, 103, 109, 118, 131, 142, 193 f., 197, 199, 200, 209, 215, 227, 242, 352, 455, 519, 520.
 Schniger, Joſef 619.
 Schmidt, R. 268.
 Schmidt, Ferd. Jak. 520.
 Schmidt, Paul Wilhelm 256, 269, 323, 331 f.
 Schmidke, Alfred 534.
 Schmiedel, Otto 12, 23, 323, 331 f., 344, 457.
 Schmiedel, Paul Wilhelm 268, 471, 499, 500, 545, 556, 557, 563.
 Schnehen, Wilh. von 456, 483, 516, 519.
 Schneider, Hermann 539, 562, 584.
 Schneider, Th. 499.
 Schopenhauer 351.
 Schöbigen, Chriſtian 276.
 Schrent, Erich von 332.
 Schubart, F. 591.
 Schürer, Emil 230, 231, 236, 247 f., 269, 276, 281, 282, 284, 285, 290, 295, 298, 355, 450.
 Schuſter 498.
 Schwark, Eduard 566, 599 f.
 Schwarzkopf 259.
 Schwarz 191.
 Schweiger, Albert 131, 159, 272, 277, 368, 389, 406, 425, 446, 450, 457, 543, 620, 626.
 Schweizer, Alexander 73, 120, 129, 130, 201, 219, 257, 600.
 Schwen, Paul 534.
 Seeberg, Adolf 332.
 Seelen, L. 326, 472.
 Seligmann, L. 278.
 Semler, Johann Salomo 13, 15, 25, 26, 49.

- Seneca 159, 160.
 Sepp, Johann Nepomuk 110, 324.
 Serubabel 287.
 Seydel, Rudolf 260, 321, 322, 489.
 Sharman, S. B. 593.
 Sheringham, Robert 278.
 Siegfried, Karl 276.
 Simon ben Azzai 318.
 Simon, Richard 261.
 Smith, David 585.
 Smith, William Benjamin 444, 471 f., 500, 502, 505, 507, 513, 515, 526, 531 f., 540, 545, 547, 548, 551, 555 f., 563, 574.
 Soben, Hermann Freiherr von 12, 323, 331 f., 344, 499, 500, 501.
 Socrates 6, 40.
 Soltau, Wilhelm 337, 601.
 Sourb, Jules 363.
 Spiegelberg, Wilhelm 611.
 Spinoza, Baruch 50, 52.
 Spitta, Friedrich 315, 565, 566, 599, 601 f., 619, 620.
 Stalker, James 215, 578, 595.
 Stapfer, C. 215.
 Stanton 605.
 Staube, R. 591.
 Stave 238.
 Steck, Rudolf 447, 497.
 Steinmeyer, F. A. 560.
 Steudel, Friedrich 499 f., 543, 557, 563.
 Steudel 72, 99.
 Storck 90.
 Strack, Hermann L. 260, 317.
 Strauß, David Friedrich 4, 5, 9 f., 24, 28, 29, 35 f., 57, 59, 61, 63, 69 f., 125, 128 f., 132 f., 153, 155, 160 f., 172, 174, 180 f., 272, 325, 335, 340, 360, 363, 366, 368, 371, 412, 445, 446, 500, 559, 588, 604, 614, 626, 627.
 Streeter 605.
 Strider 202.
 Sueton 452, 454.
 Sulze 131.
 Swedenborg 364.
 Swete, S. B. 592, 629.
 Tacitus 452 f., 551, 552.
 Tal, L. 278.
 Tertullian 319, 541.
 Theudas 283.
 Thieme, Karl 585.
 Tholuck, August 71, 98, 101, 102, 118, 121, 125, 143.
 Thoma, A. 577, 578.
 Thomas (von Aquino) 508, 619.
 Thomsen, P. 615.
 Liberius 452, 494.
 Tillmann, Fritz 269, 588.
 Titius, A. 244.
 Titus 54, 263.
 Trajan 160, 348, 452, 548, 552.
 Troeltsch, Ernst 498, 521 f.
 Trypho 20, 169, 280, 281.
 Tyrrell, George 565, 592, 593, 598.
 Uhlhorn, Johann Gerhard Wilhelm 11.
 Ullmann 99, 101.
 Ungnad, Arthur 467, 470.
 Usener, Hermann 449.
 Usteri, Leonhard 79.
 Watke, 71, 141.
 Weit, W. 498.
 Venturini, Karl Heinrich 4, 43 f., 51, 60, 162, 163, 166, 167, 172, 329, 335, 344, 358, 359, 361, 578.
 Vernes Maurice 496.
 Vespasian 283.
 Veuillot, Louis 325.
 Vincentius von Lerinum 101.
 Virgil 535.
 Vischer 69, 70.
 Völter, Daniel 566, 587, 613, 619, 629.
 Voigt, S. G. 566, 610 f.
 Volkmar, Gustav 10, 210, 222, 225 f., 249, 333, 340, 345, 368, 517, 599.
 Volkens, Karl 483, 532.
 Vollmer, S. 488.
 Volney, Constantin François 444 f., 448.
 Voltaire 77, 319.
 Volz, Paul 230, 231.
 Vossius 261.
 Votaw, C. W. 595.
 Wagner, Richard 182, 456.
 Walther 585.
 Walton, Brian 261.
 Warburton, Lewis F. 566, 601.
 Weber 585.
 Weber, Ferdinand 260, 276, 279.
 Wehnert, Bruno 583.
 Weidel, Karl 565, 580 f., 598, 627.
 Weiffenbach, Wilh. 222, 227, 228 f., 243.
 Weinell, Heinrich 11, 254, 499, 502, 514, 516, 521, 533, 553, 565, 590, 591, 595, 597.
 Weiß, Bernhard 10, 193, 215 f., 243, 254, 604.
 Weiß, Johannes 9 f., 23, 62, 93, 94, 140, 220, 222, 232 f., 243 f., 268, 272, 332 f., 341, 376, 390, 404, 435, 499 f., 510, 533, 543, 552 f., 568, 608, 609.
 Weiße, Christian Hermann 12, 120, 122, 124 f., 144, 163, 164, 195, 197, 204, 205, 228, 324, 340, 341, 368, 381, 391, 406, 408, 421, 424, 435, 437, 599, 600, 601.

- Weitzbrecht, M. G. 215.
 Weizsäcker, Karl Heinrich 191, 193, 199,
 200, 201 f., 227, 228, 251.
 Wellhausen, Julius 90, 114, 247, 249,
 260, 265 f., 315, 337, 440, 566, 590,
 591, 597, 599 f., 606.
 Wendland, Paul 450, 488.
 Wendling, Emil 566, 608.
 Wendt, Hans Heinrich 217, 218, 243,
 256, 566, 599, 601 f.
 Werner, Hermann 323, 362, 365, 366,
 589.
 Wernle, Paul 236, 245 f., 256, 259,
 337, 346.
 Westberg, F. 611.
 Wette, Wilhelm Martin Leberecht de
 73, 79, 87, 105, 121, 208.
 Wettstein, Joh. Jak. 276.
 Whittaker, Thomas 444, 496, 497, 532.
 Widmanstadt, Joh. Alb. 261.
 Wieland, Christoph Martin 50, 445, 446.
 Wieseler, Karl Georg 118, 119.
 Wiesinger, Albert 191.
 Wilke, Christian Gottlob 114, 124, 127,
 144, 151, 195, 202, 225, 368.
 Wilke, Wilhelm Ferdinand 98, 114,
 115, 121.
 Williams 605.
 Wimmer, Otto 595.
 Windisch, Hans 498, 613, 614, 615.
 Winisch, Wilhelm 362.
 Wittichen, Karl 217.
 Wobbermin, G. 521.
 Wrede, William 9, 10, 25, 135, 210, 220,
 249, 256, 323, 341, 368 f., 390 f.,
 402, 407, 427, 432, 437, 440, 489,
 510, 514, 517, 523, 552, 566 f., 580,
 587, 590, 598, 599, 606.
 Wundt, Wilhelm 526, 561.
 Wunthaus, Oskar W. 584.
 Wünsch, A. 260, 276, 352.
 Wurm, Julius Ferdinand 114.
 Xavier, Franz 13.
 Xavier, Hieronymus 13.
 Xenophon 6.
 Zahn, Theodor 604.
 Zar-Abdusht Sa'Nish, Otoman 578.
 Zarathustra 611.
 Zebliß 39.
 Zeller, E. 69, 71.
 Ziegler, S. 216.
 Ziegler, Theobald 69, 72, 73, 76, 96,
 99, 366.
 Zimmermann 69.
 Zimmern, Heinrich 469, 500, 527, 536.

Campion College - U. of Regina



3 1957 000 228 431